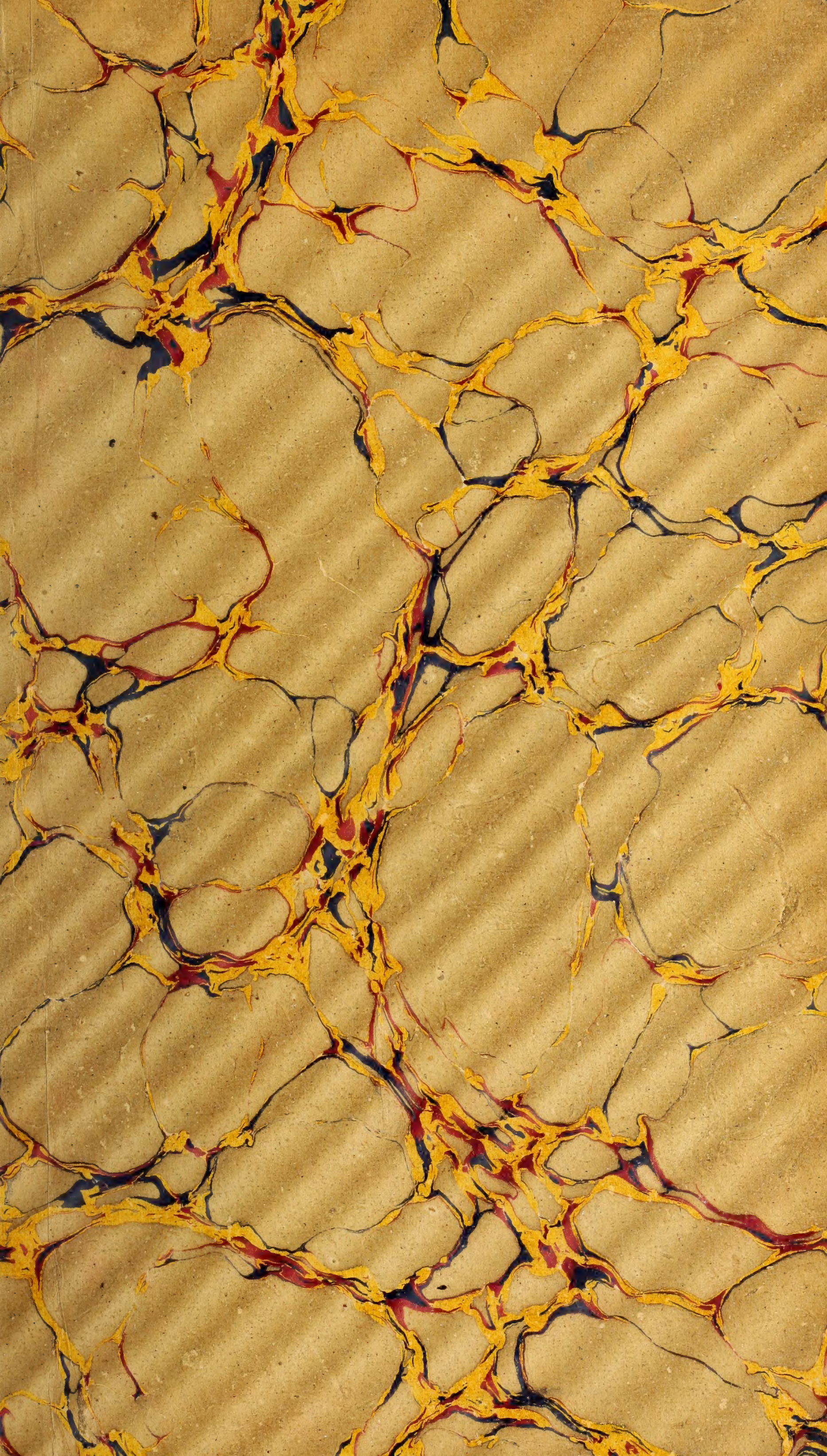

3 1761 09701963 2


RQUEM
SELLER



BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

LES PRINCIPALES THÉORIES
DE
LA LOGIQUE CONTEMPORAINE

PAR

P. HERMANT ET A. VAN DE WAELE

« La vie mentale est un cas particulier de la biologie. »

Ouvrage récompensé par l'Académie des Sciences morales et politiques.

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
—
1909

LES PRINCIPALES THÉORIES

DE

LA LOGIQUE CONTEMPORAINE

PUBLICATIONS DE M. PAUL HERMANT

Le Fantastique dans les contes populaires. *Revue des Traditions populaires*. Juin 1902.

De la nature de l'émotion. *Revue de Philosophie*. Février 1904.

De la nature de l'imagination créatrice. *Revue de Philosophie*. Octobre 1904.

La conscience. *Revue de Philosophie*. Novembre 1905.

L'association des idées chez les idiots et les imbéciles (en collaboration avec le Dr BOULENGER) *(épuisé)*. Gand 1906.

Les mystiques. *Revue de synthèse historique*. Juin, Août et Octobre 1905.

Le sentiment amoureux dans la littérature medièvale. *Revue de synthèse historique*. Avril 1906.

La notion d'essence et de cause dans les mythes cosmogoniques. *Revue de synthèse historique*. Février 1907.

Le panthéisme dans la littérature flamande. *Revue germanique*. Mars 1908.

LES PRINCIPALES THÉORIES

DE

LA LOGIQUE CONTEMPORAINE

PAR

P. HERMANT et A. VAN DE WAELE

« La vie mentale est un cas
particulier de la biologie. »

Ouvrage récompensé par l'Académie des Sciences morales et politiques.

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1909

LES PRINCIPALES THÉORIES
DE
LA LOGIQUE CONTEMPORAINE

PRÉFACE

Un problème qui, certes, s'est posé à l'esprit de tout chercheur qui a tenté d'exposer ou de critiquer la pensée d'une époque, a été de savoir s'il convenait d'étudier chaque système au complet de son unité, ou s'il était préférable de suivre les divers aspects qu'un même problème a présentés aux différents penseurs qui l'ont abordé. Chacune des deux méthodes a ses avantages, mais aussi ses inconvénients. L'une sacrifie la génèse et l'évolution des idées, mais, par contre, marque davantage l'unité du système défendu par l'auteur ; tandis que l'autre, si elle permet difficilement de mettre en relief l'unité de pensée de l'écrivain, donne plus facilement le moyen de suivre la direction générale des idées et rend la critique philosophique plus aisée et plus concise.

Nous pensons que, — surtout pour la période contemporaine où nous voyons la science tendre à devenir de plus en plus impersonnelle, que les influences réciproques d'un penseur sur un autre sont si importantes et si complexes qu'une œuvre ne s'établit plus guère sans que l'auteur sente la nécessité d'étayer ses propres arguments par l'appui d'une pensée plus collective et par l'étude et la critique large des théories adverses, — l'étude génétique est presque la seule qui puisse être réellement féconde, si l'on désire ne pas se placer au point de vue d'une relation presque exclusivement documentaire.

C'est donc cette seconde méthode que nous avons adoptée et suivie dans ce travail.

Il nous reste à faire une autre remarque : nous avons préféré à tout résumé, à tout exposé personnel des théories, consigner fidèlement les citations empruntées aux ouvrages étudiés. La phrase textuelle, l'expression choisie avec ses termes propres et dans sa forme originale, nous permet de rendre plus exactement la pensée reproduite que n'eût pu le faire toute interprétation. Cette considération nous a portés à courir le risque d'alourdir singulièrement l'exposé et d'en rendre la lecture quelquefois très ardue. Mais l'exactitude, lorsqu'on exprime la pensée d'autrui, nous semble devoir dominer toute autre considération.

La revue des auteurs est forcément incomplète ; les questions que nous examinerons ont été traitées par un nombre trop considérable de penseurs pour que nous puissions espérer que des lacunes, même importantes, n'existent pas dans ce travail.

INTRODUCTION

Aristote est, dit-on, le père de la logique. C'est en effet le seul auteur de l'antiquité classique qui ait tenté d'établir et de codifier les lois de notre activité intellectuelle. D'autres, avant lui, et parmi eux Platon surtout, ont émis au sujet des règles de la pensée des idées profondes, mais le Stagyrite seul a considéré le problème en lui-même. Son influence a été extrêmement profonde et beaucoup de discussions contemporaines se meuvent encore autour de ses affirmations. Néanmoins, si par la suite cet auteur intervient dans notre exposé, ce ne sera qu'à titre purement documentaire, pour rappeller l'origine de l'idée, notre but étant de nous localiser, dans la mesure du possible, dans la logique contemporaine. Certes, l'expression en elle-même est vague, car il est extrêmement difficile de trouver dans la suite des écrits une idée fondamentale suffisamment neuve et assez importante pour former une ligne de démarcation incontestable. Kant a, sans aucun doute, amené un renouveau dans le domaine de la pensée, mais lui-même se reporte à Hume et à d'autres penseurs antécédents. Stuart-Mill, au point de vue purement logique, a exercé une influence considérable, mais des mouvements, antérieurs à celui qu'il a créé, se sont maintenus parallèlement à celui-là : il suffit de nommer l'hégélianisme, le néo-kantisme, etc.

Nous considérerons donc les systèmes sans prendre comme point de départ une époque très précise ; nous nous baserons davantage sur les faits caractéristiques qui ont marqué leur développement, en nous limitant presque complètement à la

période qui s'est écoulée depuis le commencement du XIXe siècle. Au surplus, bien que le procédé ne soit pas très rigoureux, mais puisque, pour la clarté des faits, un classement s'impose, nous examinerons trois grandes écoles, répondant surtout à la langue dont les auteurs se sont servis : l'allemand, le français et l'anglais. Il est un fait général, c'est que les auteurs ont été surtout influencés par ceux qui ont écrit dans la même langue qu'eux et qu'il n'est pas inexact de parler en philosophie d'une école allemande, française ou anglaise, bien que les transitions de l'une à l'autre soient très fréquentes. Nous commencerons par l'école allemande, qui semble avoir été la plus féconde dans le domaine qui nous occupera.

ÉCOLE ALLEMANDE

L'impulsion la plus profonde qu'elle reçut, fut, sans contredit, celle que lui donna l'œuvre de Kant. Mais la pensée du maître de Kœnisberg ne fut pas toujours exprimée en termes bien précis et d'ailleurs son œuvre fut tellement vaste, que les thèses les plus diverses et les plus opposées mêmes se prévalurent de son autorité. Nos recherches pour l'Allemagne n'atteindront que très rarement la période pré-kantienne et, du maître lui-même, dont l'œuvre a été tant étudiée et tant discutée, nous ne parlerons qu'incidemment. En Allemagne surtout, la logique ne fut qu'à de rares exceptions considérée comme une science autonome, ne se basant pas sur des systèmes philosophiques nettement exprimés. Tout système philosophique crée, par contre coup, un point de vue spécial en ce qui concerne la logique. Aussi, pour classer les diverses théories de celle-ci, prendrons-nous comme base les différentes écoles philosophiques, dont, nous ne l'ignorons pas, le classement lui-même peut donner lieu à maintes difficultés et à nombre de critiques.

Comme M. Harms l'a observé, la méthode suivant laquelle on traite de la logique dépend surtout de la solution que l'on donne à la question « la pensée et l'être forment-ils ou non une unité et une concordance » ? (1) Mais ceci ne définit que les tendances opposées et extrêmes. Entre elles se posent une série de théories intermédiaires plus conciliatrices. Au surplus, un mouvement d'approfondissement des idées s'est marqué d'une manière presque continue et le réalisme, surtout sous l'action de la critique, a reporté son absolu de la réalité à des stades de plus en plus éloignés de la conception vulgaire, qui, cependant, a survécu d'une manière plus ou moins consciente chez des philosophes de réel mérite. C'est ce qu'en Allemagne on a appelé le réalisme naïf.

(1) *Logik* (œuvres posthumes). 1886, p. 2.

RÉALISME NAÏF

Ed. von Hartmann nous semble avoir très bien compris le point de vue du réalisme naïf et nous ne croyons pouvoir mieux faire que de citer cet auteur : « L'homme, non préoccupé de philosophie, qui voit une table ou qui la touche de la main, ne comprend en général ce fait que de cette seule manière : qu'il voit et sent cette chose qui persiste lorsqu'il ferme les yeux et retire la main ; il ne pense pas par là que la chose en soi de la table provoque en lui l'image de l'objet et qu'elle est vue par cette image qui la représente, mais bien plutôt qu'il voit la chose en soi elle-même de la table et que la vision de la chose en soi est l'image perçue. Pour lui la perception de la table s'arrête dès que l'acte de vision est suspendu et réapparaît lorsque l'acte de vision recommence. L'image perçue est la chose en soi en tant que vue, et l'image subit des interruptions dans la mesure où la vision elle-même subit des interruptions, pendant que la table, qui tantôt est vue et qui tantôt n'est pas vue, reste la même. Ainsi, l'on ne peut dire qu'à ce point de vue naïf la chose en soi et l'image perçue soient identifiées, parce que pour cela il faudrait d'abord qu'une dualité des deux soit reconnue; tout ce que l'on peut dire, c'est que la chose en soi et l'image perçue ne sont pas encore distinctes ou différenciées » (1).

La caractéristique essentielle et non discutée pour ce réalisme, c'est que le monde, avec ses données matérielles et ses lois, a une existence en dehors de la pensée humaine et indépendante des perceptions que nous en avons (2) et que celles-ci, qui se bornent à copier plus ou moins exactement ce monde réel, ne modifient en rien le mode d'existence de l'objet ; celui-ci tout au plus est conçu comme étant cause de nos représenta-

(1) Von Hartmann : *Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie*. 1890, p. 2.

(2) Donc une réalité qui n'a rien d'idéal, car on pourrait encore concevoir une réalité indépendante, comme un produit de la pensée (cf. Dr Sengler : *Begriff und Aufgabe der Erkenntnisstheorie*. Zeitschrift für Philos. 1861, p. 1).

tions, tout en ne différant guère par sa nature de nos représentations, ce qui constitue en réalité un état de confusion des deux éléments et diffère par là foncièrement du matérialisme, qui lui est une tendance monistique tardive ramenant le tout à un seul des éléments. Et, notons-le bien, — au moins dans le réalisme le plus naïf — toute sensation élémentaire, visuelle, tactile, olfactive, etc., n'est pas analysée ; elle est attribuée à l'objet comme une qualité qui lui appartient telle que nous la sentons, ou que nos représentations imitent. Mais comme les apparences d'une même chose sont très variables, il se forme une image abstraite ou plutôt synthétique des diverses modifications que ces sensations élémentaires peuvent recevoir : l'objet a une grandeur réelle, bien que, suivant les cas divers, nous le voyons sous des grandeurs différentes ; il a une couleur propre et déterminée, bien qu'elle varie avec la lumière même qui l'éclaire, etc. En un mot, notre connaissance gravite autour des propriétés que l'objet est censé avoir et en approche par degrés successifs. Toute sensation est spontanément complétée et rectifiée, suivant une forme synthétique que nous avons précédemment acquise (un objet déterminé, par exemple). Cependant la distinction entre la chose en soi et l'image perçue n'apparaît pas encore. C'est ce point de vue grossièrement réaliste que toute philosophie a eu en somme comme point de départ.

Dès que l'analyse, surtout physique, s'introduit, l'homme reconnaît de suite que certaines sensations, notamment le son et la couleur, ne sont pas inhérentes — sous leur forme immédiate au moins — aux choses, que nous devons poser en elles des éléments qualitativement différents de nos états de conscience, et peu à peu le groupement des diverses sensations se désagrège et celles-ci ne sont plus que des apparences d'une réalité inconnue, qui se pose au-delà. La plus persistante des sensations est celle qui a rapport au sens musculaire : résistance, forme, impénétrabilité, espace et mouvement. (Reid et Stewart, par ex.) et surtout l'idée de force (H. Spencer). Ces sensations musculaires semblent être une propriété du corps lui-même et, comme on l'a dit, les sens du toucher et de l'effort semblent être les sens de la réalité. Mais ces éléments là sont ramenés à leur tour à de pures sensations ou à des composés de sensa-

tions et l'objet, en tant que qualité mentale qui représente la chose elle-même, devient de moins en moins défini.

Le réalisme naïf n'a conservé qu'un nombre très limité d'adhérents et, parmi les auteurs contemporains, nous ne trouvons que M. Hermann Schwartz qui se réclame expressément de cette théorie (1). Aucun philosophe réaliste ne pose en fait la nature des choses dans aucune des sensations que nous en avons ; elle est au-delà, et l'aboutissement naturel de cette analyse progressive est tout ce que nous connaissons de réellement vrai de l'objet, c'est son existence plus ou moins déterminée et cette existence est cause de nos sensations. L'existence seule est immédiatement donnée, non comme une idée, mais au-delà de l'idée, comme une donnée immédiate : « L'existence d'un monde extérieur, dit Riehl, se pose à nous, non comme une croyance subjective, ni comme une conclusion de notre esprit, mais comme une connaissance immédiate qui précède tout ce qui est médiat, la conjecture et la démonstration » (2). Et ultérieurement il a repris cette idée sous cette forme : « Notre connaissance des objets peut n'être que relative, notre connaisde leur existence est absolue et immédiate » (3).

L'auteur se pose d'ailleurs en adversaire de l'idéalisme, car selon lui la perception indique une réalité dont elle est l'apparence ou l'effet ; les choses sont plus que de simples sensations ou même, comme le dira Stuart-Mill, des possibilités de sensations, l'expérience indique quelque chose, ou touche à quelque chose, qui n'est pas elle-même l'expérience. Ailleurs encore, dans sa *Philosophie contemporaine*, il définit l'objet comme la cause commune de toutes les sensations données ou possibles par lui et les sensations ne sont autre chose que des effets de l'objet. Ces choses qui se trouvent devant nous, qui remplissent l'espace ou accomplissent leurs mouvements dans l'espace, sont les choses réelles, les choses mêmes ; il est certain toutefois, ajoute Riehl qu'entre eux et nous, avant que nous n'arrivions à la sensation, se déroule un processus très compliqué,

(1) *Das Wahrnemungsproblem von Standpünckte des Physikers, des Physiologen und des Philosophen*, 1892, p. 381.

(2) Riehl : *Der philosophische Kriticismus und Seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, t. I (1879), p. 186.

(3) Id. t. II (1887), p. 141.

dont la physiologie décrit les stades et les degrés principaux (1). Selon lui donc, quelque chose qui diffère essentiellement de la sensation est donné immédiatement dans le fait que nous sommes affectés, que nous subissons de la contrainte, de la limitation ou de la résistance.

Parmi les réalistes se classent O. Kirchmann, Wundt et Freytag. Pour le premier l'axiome fondamental de la théorie de la connaissance est « ce qui est perçu est » (2). Wundt a été très catégorique quelquefois sous ce rapport. Il dit entre autres dans sa logique que l'idée suivant laquelle toute connaissance, en tant que fait de conscience, est subjective et ne peut rien exprimer des choses, est un des plus grands préjugés dont la philosophie ait eu à souffrir (3). On retrouve cette thèse, plus accentuée encore, dans un autre de ses ouvrages « *System der Philosophie* » où il est dit que la « théorie de la connaissance n'a pas à créer la réalité objective, mais à la conserver », que « là où il n'existe pas de réalité, toute l'adresse logique ne parviendra pas à en établir » (4). Notre connaissance s'approche de la réalité, sans jamais pouvoir l'atteindre complètement.

Son étude sur le réalisme naïf et critique expose d'ailleurs nettement sa conception réaliste ; on y lit entre autres pensées : « l'expérience primitive n'est pas l'objet situé dans la conscience, mais en dehors d'elle » (5). Enfin, un de ses articles récents est catégorique : « Je considère, dit-il, comme la pierre de touche d'une réelle théorie de la connaissance, c'est-à-dire libre de tout préjugé métaphysique, le fait d'examiner comme tels les faits et les principes de la connaissance, sans les soumettre à quelque leitmotif métaphysique quelconque. Puisque pour l'analyse de la fonction de connaissance je pars de la réalité objective donnée, je serais plutôt disposé à nommer réalistique ma théorie de la connaissance (6).

Si l'existence d'une chose indépendante de nous est une

(1) Riehl : *Philosophie der Gegenwart*, 1904, pp. 59 et 63.

(2) *Lehre vom Wissen als Einleitung in das Studium philosophischer Werth.*

(3) *Logik*, p. 383.

(4) *System der Philosophie*, pp. 99, 101, et 154.

(5) *Philosophische Studien*, 1896, p. 397.

(6) *Ueber empirische und metaphysische Psychologie*. Archiv für die gesammte Psychologie, 1904, p. 336.

donnée immédiate, quel que soit le degré de connaissance que nous puissions avoir de cette chose, cette conception entraîne tout un mode spécial de compréhension de notre activité psychique. Nos sensations sont des effets d'une cause d'ordre non psychique, qui les produit. Certes ceci devrait présupposer une analyse antécédente de la notion de causalité, mais le plus souvent elle s'applique dans ce cas d'une façon totalement empirique et très peu légitime, puisqu'elle étend la valeur de la loi de causalité à un domaine transcendental où cette valeur ne peut forcément pas être expérimentée. Quoi qu'il en soit, la conception du réalisme est que ce que nous expérimentons est l'effet des choses sur notre conscience (1), c'est-à-dire qu'un élément étranger à la mentalité exerce une action et une contrainte sur elle et la guide. Ceci nous montre immédiatement comment le réalisme en arrive presque d'emblée à une conception dualistique du monde : les choses et la conception qu'on en a.

Non seulement, dit Freytag, — qui admet cependant que la connaissance est limitée au monde de la conscience — non seulement nous savons que le monde externe est cause du monde interne, mais nous savons de plus qu'en lui réside la cause nécessaire et suffisante du contenu du monde interne (2).

Réalisme (même matérialiste) et spiritualisme vont généralement de pair : si l'on pose comme origine des choses extérieures des objets en soi, on est presque fatalement amené à poser des états de conscience en soi, c'est-à-dire l'âme ; la seule distinction qui existe entre spiritualistes et matérialistes est la prépondérance plus ou moins grande qu'ils donnent à l'un ou l'autre des facteurs. Riehl, par exemple, semble admettre qu'il existe dans la conscience un moi immédiatement donné, qui reste le même dans toutes les modifications des sensations internes. Ceci nous paraît incontestablement être une idée spiritualiste.

En ce qui concerne la notion de vérité, le réalisme présente d'emblée une solution apparente qui se résout en une formule qui semble très simple : la vérité est la congruence des pensées

(1) Riehl : *Op. cit.*, p. 29.

(2) Freytag : *Der Realismus und das Problem der Tranzendenz*, 1902, pp. 10 et 150. — Cfr également : *Die Erkenntniss der Aussenwelt*, 1904, p. 68 et passim.

avec la réalité (1), mais si ceci n'est pas une pure tautologie, c'est-à-dire si la réalité n'est pas elle-même une pensée, on ne comprend guère comment la pensée peut se conformer à quelque chose qui est d'une autre nature qu'elle-même ou tout au moins se diriger vers cette chose qui lui est totalement étrangère. Certes, si une réalité est donnée ou formée spontanément *en notre esprit*, c'est-à-dire si la réalité est un état de conscience et que celui-ci est reconnu être la vérité essentielle, il faut, pour être vraie, que notre idée s'y conforme ; ceci se borne à déplacer à peine la question et ce que nous avons donc à chercher encore, c'est un autre critérium de la vérité s'appliquant à la donnée immédiate. Si par cette réalité dernière on entend la sensation, ou l'expérience perçue, toute philosophie contemporaine admettra cette thèse, puisqu'elle se ramène à l'accord entre états de conscience.

Cependant l'idéaliste opposera au réaliste que la sensation comme telle ne fait connaître qu'elle-même et n'indique pas d'emblée une réalité au-delà d'elle-même; que, par suite, il ne peut être question alors dans le domaine sensoriel de la concordance d'une représentation avec son sujet.

L'auteur, auquel nous nous attacherons spécialement pour le moment, est Wundt, tant à cause de l'influence qu'il a exercée sur la pensée universitaire allemande, que pour le développement considérable qu'il a donné à ses travaux sur la logique. Nous avons déjà cité certaines de ses idées, qui le font classer, sans conteste, croyons-nous, parmi les réalistes. Certes, chez lui la profonde culture philosophique, ainsi que ses importants travaux de psychologie, l'ont amené à un réalisme que lui-même intitule critique et qui, de fait, est très éloigné du réalisme vulgaire, et bien que sa pensée soit souvent ténue et sa dialectique habile, on discerne aisément qu'il admet que la connaissance naïve est non seulement le point de vue psychologique originel, sur lequel doit se construire le réalisme critique, mais encore qu'en elle est exprimé le rapport réellement exact du sujet et de l'objet. Et cependant on doit constater que s'il donne à la représentation une valeur objective, il la lui retire souvent.

(1) V. Laas : *Idealismus and Realismus, III, p. 245.* — Laas, de même que Stuart Mill, oscille entre l'idéalisme et le réalisme.

Selon Wundt, alors que la psychologie nous enseigne la manière dont s'effectue le cours de la pensée, la logique, elle, a pour but de déterminer la façon dont ce cours *doit* s'accomplir pour réaliser des connaissances exactes : dans le nombre considérable d'associations et représentations qui existent en notre conscience, la logique ne considère que celles qui possèdent cette caractéristique de former des règles pour le développement de nos connaissances (1). La logique est donc, selon Wundt, une science normative, dont le rôle est d'établir les lois qui dirigent notre pensée dans la voie du vrai, de même que la morale impose des lois qui nous conduisent vers le bien. L'un et l'autre de ces domaines ont, suivant la dogmatique traditionnelle, une forme autoritaire, et exercent une contrainte. Mais, nous demanderons-nous, le fait affirmé se constate-t-il sous une forme quelconque ? Est-il bien exact qu'un sentiment de contrainte accompagne l'idée exacte et qu'il n'existe pas comme concomitant de l'idée fausse, ou imaginaire ? En fait, suivant la théorie déterministe, tout état d'âme est déterminé et conditionné, et Wundt, en admettant la théorie de l'association des idées, partage cette manière de voir. Toutefois, même cette association — et Wundt l'a expressément noté — est plus claire et plus aisément perceptible dans le rêve et l'imagination que dans le domaine du rationnel. Ce n'est donc pas le fait matériel de cette nécessité que l'auteur invoque. Il ne reste, par conséquent, que le sentiment même de contrainte. Mais alors, peut-on soutenir réellement que dans la vie courante toute fonction rationnelle possède un sentiment de contrainte ; qu'il est dans tous les cas plus aisé de penser une chose inexacte qu'une chose exacte ? Quoi qu'il en soit, ce sentiment, s'il existe dans tous les cas de vérité, doit être tellement ténu et inaccessible qu'il ne peut guère servir de caractéristique et que, d'ailleurs, dans la pratique il n'est invoqué nulle part. Tout ce que l'on constate, c'est qu'on pense de telle ou telle manière. On pourrait peut-être objecter que le sens de cette contrainte est l'impossibilité de concevoir le contraire, c'est-à-dire qu'elle agirait par élimination de la négative. Et pourtant, est-il réellement une idée dont on ne puisse concevoir le contraire (au moins en tant qu'idée) ; et la contrainte

(1) *Logik*, I, p. 1.

ne se perçoit pas mieux sous cette forme que sous l'autre, et notre base nous échappe.

D'ailleurs l'idée de contraite implique l'action d'un être ou d'une chose extérieur ; nous pouvons découvrir une action de ce genre dans notre recherche de la vérité ? Le réalisme nous a-t-il, sous une forme quelconque, donné une réponse satisfaisante à ce problème ? C'est ce que montrera, pensons-nous, la suite de cette étude.

Wundt trouve à la pensée logique trois caractères : la spontanéité, l'évidence et la valeur générale. Il essaye de les déterminer en disant qu'elles sont les lois naturelles de la pensée, qui devraient nécessairement se réaliser si notre pensée était libérée de toutes les influences qui troublent sa régularité (1). Mais encore, soit dit en passant, quel sera le critérium pour reconnaître cette régularité ?

Le premier caractère, la spontanéité, est d'ordre purement psychologique. Pour le bien comprendre il faut savoir que Wundt classe les phénomènes psychiques en deux catégories : la première comprend les phénomènes passifs, c'est-à-dire ceux où l'influence des représentations a la prédominance sur la volonté ; celle-ci, dans ce cas, paraît déterminée par les représentations qui surgissent d'elles-mêmes et alors les associations régentent la conscience. La deuxième classe comprend les phénomènes spontanés, lorsque l'influence de la volonté a la prédominance sur les représentations ; dans ce cas nous disons que l'aperception est active, et les relations des représentations suivent les lois des associations aperceptives. A la vérité, toutefois, même dans ce dernier cas l'influence des représentations sur la volonté n'est pas supprimée. Ce caractère, qui est attribué aux phénomènes d'ordre logique, est assez difficile à concilier avec le caractère de contrainte qui, d'après Wundt, serait un élément de leur nature.

Le second caractère des phénomènes logiques est leur évidence. Le matériel, dit Wundt, avec lequel la logique opère, apparaît comme externe et partant accidentel. Mais de ces représentations naissent les concepts qui interviennent dans notre pensée logique.

(1) *Logische Streitfragen*. Vierteljahrschrift f. wissensch. Philosophie 1882, p. 345.

La manière elle-même dont les concepts se développent n'a rien de nécessaire en elle. L'auteur en conclut que puisque l'évidence que possède la pensée logique ne réside pas dans les processus de la pensée qui, eux, ont pu se former n'importe comment, elle ne peut résider que dans les résultats. — Sur quoi, se demande l'auteur, repose cette évidence des données de la pensée ? Cette évidence se montre sous deux formes : 1° une pensée peut offrir une certitude immédiate, c'est-à-dire n'existant pas par l'intermédiaire d'autres actes de la pensée, mais apparaîssant dès que la pensée existe ; 2° la certitude peut être indirecte, c'est-à-dire qu'elle est basée sur d'autres phénomènes mentaux antérieurs. Dans le premier cas la pensée possède une vérité propre, dans le second elle ne la possède que parce qu'on accorde la vérité à certains phénomènes mentaux intermédiaires. Dans le premier cas la vérité est réelle, en ce sens qu'elle dépend complètement du contenu de la pensée ; dans le second cas elle est formelle. La forme de liaisons des phénomènes mentaux n'accorde aux idées qu'elle réalise qu'une vérité purement et simplement hypothétique qui ne se change en vérité réelle que lorsque le contenu de cet acte de pensée intermédiaire est trouvé vrai. — L'évidence directe de notre pensée a toujours sa source dans la sensation (1) prise dans son sens le plus large.

Nous n'insisterons pas pour le moment sur le 3e caractère. En ce qui concerne le premier, bien que la théorie psychologique émise par l'auteur soulève d'assez grandes difficultés, nous pouvons admettre avec lui un rapport étroit entre les phénomènes volontaires et les phénomènes logiques, sans admettre toutefois, comme l'auteur semble le faire, une spontanéité absolue de l'esprit indépendante des représentations qui existent en nous, ce qui rapproche singulièrement le réalisme de Wundt de l'école spiritualiste, de même que son *aperception*, reprise d'ailleurs à Kant, a bien le caractère de ces anciennes facultés de l'âme. Le second doit être examiné plus attentivement. Conformément à son hypothèse réaliste, Wundt admet que les matériaux que la pensée logique organise sont des données étrangères à notre mentalité et, partant, accidentelles, c'est-à-dire indépendantes

(1) WUNDT. *Logik*, pp. 82 et suiv.

des lois de notre mentalité. Bien que l'auteur admette que l'évidence doit être mise en rapport avec les sensations dans leur sens le plus large, c'est-à-dire comprenant aussi bien les images d'ordre interne que les sensations externes, le sens qu'il faut y attribuer est certes que la sensation, par sa nature même, répond à une existence extérieure à elle-même, qui lui communique ce caractère d'évidence ; sinon l'on ne conçoit pas pourquoi ces images concrètes aient, d'emblée, un caractère d'évidence immédiate que n'ont pas certains concepts en dehors de la perception, tels que ceux de grandeur abstraite, d'un espace à *n* dimensions, de la justice, etc., qui n'existent pas moins en tant que représentation — en notre conscience. Celles-ci, nous dit encore Wundt, ne peuvent donner lieu à des idées directement évidentes que dans la mesure où nous pouvons ramener ces conceptions à leurs images perceptibles premières, qui ont été leurs bases empiriques.

Nous nous trouvons ici encore en présence d'une affirmation à priori en ce qui concerne l'évidence, et nous cherchons en vain dans l'œuvre une théorie psychologique de cette évidence ; nulle part on ne donne sa caractéristique. Elle doit différer cependant de la perception en général et des nombreux états d'âme qui n'ont pas cette évidence. L'auteur dit bien que toute évidence directe suppose une activité associative de la pensée, mais celle-ci fait-elle défaut dans les phénomènes de la pure fantaisie ? En somme, ceci nous ramène à ce que nous avons dit précédemment à propos de la contrainte. Nous rencontrons une difficulté identique pour la question de la certitude, qui est d'ailleurs bien voisine de la précédente. La certitude est le sommet d'une gradation dont les termes inférieurs sont la supposition, la croyance et la probalibité. Toute croyance en la vérité, dit l'auteur, repose sur des témoignages, c'est-à-dire sur des faits de l'expérience interne ou externe, et ces témoignages peuvent être objectifs ou subjectifs (1). De même que l'évidence, la certitude ne peut être attribuée qu'à ce qui nous est donné, soit directement comme fait, soit conclu d'une manière nécessaire de faits donnés. Ces deux cas désignent également deux formes de la certitude, que l'on peut appeler directe et indirecte (2). La sensation de bleu que

(1) *Logik*, p. 378.
(2) *Logik*, p. 370 (1re édit).

je ressens en regardant le ciel est directement certaine en tant que sensation, abstraction faite de sa signification et de sa réalité objective. Si l'on se place à ce dernier point de vue, on ne peut désigner la perception par les sens comme étant la source directe et indiscutable de la certitude immédiate ; la vie courante elle-même nous enseigne à reconnaître la perception comme une source d'erreurs de toutes sortes, à ce point que la recherche scientifique considère toujours la perception comme un moyen accessoire, par lequel on ne se forme d'abord que des opinions, des suppositions au sujet des choses, mais qui doivent être soumises à des contrôles et à des justifications variées avant qu'elles ne s'approchent de la certitude. La perception, continue Wundt, livre la première interprétation encore incertaine des faits immédiats de la conscience, qui, presque partout, sont renversés par la science, pour mettre à leur place telles interprétations par lesquelles on écarte les contradictions qui se lèvent constamment entre nos perceptions. La certitude est donc un état d'arrangement des perceptions suivant notre propre état d'âme et toute certitude objective est de nature médiate ; la perception — en tant que perception — (c'est-à-dire abstraction faite de tout rapport), est évidemment certaine, de même qu'elle possède en elle-même une réalité immédiate, mais en elle-même elle n'a pas d'autre valeur, et cependant c'est sur elle que se construit la certitude objective ; celle-ci est toujours une transformation, par la pensée, des faits de conscience immédiatement donnés (1). Cette thèse se rapproche de la théorie de l'immanence, dont nous parlerons plus loin.

Nous remarquerons, toutefois, dès à présent, qu'elle semble soulever une difficulté presqu'insoluble. L'auteur dit que c'est notre mentalité qui, selon ses besoins et ses lois, crée la valeur objective des sensations et organise celles-ci en un tout homogène. Or, cet *objectif* ainsi créé est-il identique, ou même similaire avec la réalité en elle-même, indépendante de cette connaissance dont le réalisme admet l'existence ? Si non, il doit exister deux réalités : la chose en soi et la substance. Si, par contre, l'identité est admise, sur quoi se base cette affirmation, qui ne nous est d'ailleurs démontrée nulle part ? Quelle garantie

(1) *Logik*, pp. 378 et 379. (1re édit).

avons-nous que ce que nous ajoutons à la représentation — sans que cependant ce soit une représentation —, quelle garantie avons-nous que cette addition réponde au monde indépendant de nous ? Nous pouvons arranger et amplifier les données tant que nous le voulons, le contrôle ne s'exercera jamais qu'entre représentations et, par sa signification même, ce monde, supposé indépendant de nous, est une inconnue totale et incapable d'exercer un contrôle sur un état de conscience ou de lui imposer une direction.

Reprenons l'exposé de l'auteur : puisque toute certitude objective est de nature médiate, c'est-à-dire qu'elle s'est développée d'abord à la suite de certains faits qui nous sont subjectivement donnés, elle est en lutte constante avec l'incertitude, et il n'est pas rare qu'elle dérive de celle-ci par les degrés de transition d'une plus ou moins grande probabilité. Seul ce qui est immédiatement donné peut être certain (1). Cependant, pour les certitudes médiates il nous faut également un critérium ; quel sera-t-il ? Se ramenant à son réalisme, l'auteur essaye de dire que le critérium propre de la certitude logique est le suivant : « est objectivement certain tout ce qui est perçu et qui n'a pas sa source dans le sujet qui perçoit », mais il n'insiste pas davantage sur ce point, car il reconnaît lui-même que ce n'est qu'un caractère négatif et d'application difficile. Il se ramène, en fin de compte, à la thèse formaliste ancienne de l'impossibilité des contraires et, en somme, le critérium qu'il admet est que nous désignerons comme objectivement certains les faits qui, dans la voie de la vérification progressive de la perception, ne peuvent plus être écartés (2). Toutefois ceci est un critérium purement idéaliste et qui entraîne l'abandon de toute idée de certitude absolue que devrait donner l'hypothèse d'un monde objectif, celui-ci servant au moins de guide aux reconstructions que nous faisons subir à l'expérience ; au contraire, Wundt est d'avis que toute certitude, si l'on n'a négligé aucune donnée de l'expérience, provient de l'absence de contradiction et de l'impossibilité d'affirmer les contraires. Aussi n'admet-il plus un critérium absolu de vérité (3), ce que son réalisme devrait logiquement entraîner.

(1) *Logik*, p. 390.

(2) *Logik*, p. 385.

(3) *Ueber naïven und kritischen Realismus.* Philosophische Studien 1896, p. 332.

Nous examinerons ultérieurement ces critères en étudiant les auteurs qui ont spécialement construit leurs thèses sur ces données et nous passerons actuellement à la théorie du jugement que Wundt a exposée.

Il part du développement psychologique de la pensée et établit avant tout une théorie du concept. Il n'est pas inutile de remarquer qu'historiquement la signification de ce mot, comme de tant d'autres expressions philosophiques, a énormément changé. En allemand (*Begriff*) il n'avait pas anciennement une signification différente du mot représentation (*Vorstellung*); pour Kant c'était l'expression du caractère *commun* à plusieurs objets, et actuellement il dénote d'ordinaire le groupement des divers caractères d'un seul objet. C'est cette signification que Wundt admet : « la représentation d'un objet particulier oppose des obstacles à toute modification arbitraire que nous pourrions chercher, le concept amène une représentation d'une nature nouvelle sans que pour cela une modification nouvelle doive s'introduire dans le cours de nos pensées, aussi longtemps que nous restons dans la suite de représentations associées » (1). Au point de vue psychologique, le passage de la représentation au concept se fait sans difficulté. Puisque, nous dit encore Wundt, la nature du concept, d'après son développement psychologique, consiste en ce qu'il met en rapport, l'une avec l'autre, diverses représentations, l'idée de concept est en relation étroite avec le développement du cours aperceptif des idées ; car ainsi les représentations simples qui entrent dans ce dernier sont mises en rapport entre elles par la pensée. Toute représentation qui prend part au cours des idées, acquiert déjà par là, abstraction faite de la signification qui lui revient en elle-même, un caractère de concept (2). La transition entre la représentation et le concept est continue, la représentation simple, par le fait qu'elle entre dans la suite des idées, c'est-à-dire puisqu'elle s'associe déjà à d'autres, tient déjà, par là-même, de la nature du concept.

Cependant, tout concept n'est pas d'ordre logique, il faut, pour que cela soit, la précision du continu, c'est-à-dire que ce continu

(1) *Logik*, p. 48.
(2) *Logik*, p. 73.

ne varie pas dans le cours du raisonnement en même temps que le lien logique avec d'autres concepts, ce qui donne la notion d'évidence, qui, comme nous l'avons dit précédemment, est le caractère fondamental du domaine logique.

Riehl comprend le concept d'une maniére différente : en opposition avec les représentations de la perception, concrètes et par suite individuelles, des sens et de l'imagination, les concepts sont des représentations de la pensée, abstraites et par suite générales, qui, dans notre conscience, prennent la place de celles perçues..... Alors que les représentations de la perception sont aussi diverses que les circonstances de leur acquisition, celles du concept, en supposant seulement qu'elles soient nettement définies, c'est-à-dire expliquées par d'autres concepts, sont les mêmes pour tout le monde..... Les concepts, comme tels, sont abstraits, et c'est là leur caractère essentiel, dont dépendent leurs autres propriétés et particulièrement leur généralité. Seul l'objet d'un concept, et non le concept lui-même, peut être concret, et tel est le cas pour tous les concepts de la perception empirique (1). Riehl donc se ramène vers la théorie kantienne du concept, suivant laquelle le concept est une expression du caractère commun entre divers objets, et ce caractère modifie les données de la perception et même les remplace quelquefois. Cette influence a le rôle d'unifier notre propre mentalité et aussi de la rendre, en quelque sorte, plus impersonnelle ; c'est une idée qui a de l'importance, tant en psychologie qu'en logique.

Dans l'histoire de la logique, le mot jugement a deux significations : 1° la forme de la liaison ou de la séparation des concepts ; 2° la représentation d'une unité ou d'un rapport entre deux concepts différents. Trouvant ces indications insuffisamment précises, Wundt donne la définition suivante du jugement : « une décomposition d'une représentation d'ensemble en ses concepts composants », ce qui se transpose dans le domaine abstrait « une décomposition d'une idée dans les concepts qui la composent » (2). L'auteur lui-même remarque que la base sur laquelle il s'appuie se trouve dans le principe que le contenu

(1) *Beiträge zur Logik. Vierteljahrschrift f. Wissenschaftl. Philosophie*, 1892, pp. 2-4.

(2) *Logik*, p. 154.

du jugement est donné comme tout, — bien que sous une forme indéterminée, — avant qu'il ne se divise en ses parties, et ce, même dans les actes de jugement les plus simples, tels que « je marche » ; « je donne ». En ce sens le jugement est toujours analytique, comme l'est d'ailleurs l'acte d'aperception et toute activité mentale simple ou complexe. Wundt, comme Schleiermacher d'ailleurs (1), rejette donc la division que Kant avait admise entre jugements analytiques et jugements synthétiques (2). Il estime comme étant d'importance primordiale de ne pas considérer la fonction du jugement comme une fonction synthétique, mais purement analytique. La représentation première que le jugement ou plutôt l'acte d'aperception décompose, ne diffère guère, en général, d'une représentation de l'imagination ; la distinction s'établit par le fait du jugement lui-même. Dans le cas du jugement les produits de l'analyse ne sont pas, comme dans l'imagination, des produits de fantaisie, mais des concepts. Si la représentation d'ensemble que l'on soumet à une analyse de ce genre est appelée une pensée, le jugement est le groupement d'une pensée en ses éléments composants et le concept est le produit d'un tel groupement (3).

M. Sigwart fait observer à ce propos que, bien que la théorie de Wundt ait une idée exacte comme base, elle est viciée en ce qu'elle confond le point de départ du jugement avec le jugement lui-même, par l'identification de la perception synthétique avec le jugement général, s'obtenant par des représentations générales. Et il fait observer — avec raison, semble-t-il, — que si la distinction des éléments du jugement ne préexistait pas, on ne saurait l'opérer et encore moins l'exprimer dans une proposition. L'essence de l'acte du jugement, dit-il, est que je ne m'arrête pas définitivement à cette subdivision, mais que, par contre, en ce qui concerne l'objet je réalise l'unité de ces éléments et que, par suite, j'amène en pleine conscience le contenu de la perception (4). La pensée de Sigwart mérite, croyons-nous, d'être exposée en ce qui concerne la critique de l'exemple même que

(1) *Dialektik*, pp. 264 et 563.

(2) *Kritik der reinen Vernunft*. Einleitung, p. 10.

(3) Cf. WUNDT : *Grundriss der Psychologie* (6me édit. 1904, p. 321).

(4) *Logische Fragen* : *Vierteljahrschrift für wissenschafteiche Philosophie*, 1880, p. 459.

donne Wundt : « Lorsque je considère la conscience momentanée qui s'exprime par la proposition « Je marche », la perception de mon moi marchant est présente, je n'ai pas actuellement la conscience de mon moi, indépendamment de la marche, ni non plus celle de la marche, indépendamment de moi. Le moi marchant est actuellement donné à la perception comme une unité. Mais comment en arriverai-je à la proposition « Je marche? » Par ce fait seulement que précédemment j'avais déjà en moi l'image connue de mon moi corporel, dans lequel la marche n'est pas complètement contenue, et que j'ai appris à désigner ce moi par le mot « moi » ; en outre, parce que j'avais la représentation générale d'un mouvement par le soulèvement alternatif de mes pieds, que j'ai acquis tout aussi bien par la marche des autres que de la mienne propre. Si cela n'était pas, je n'aurais pas de mot qui désignerait le moi indépendamment de la marche, ou la marche indépendamment du moi. Actuellement, je mets en rapport l'une avec l'autre ces deux représentations, puisque je les désigne d'une façon qui contient l'unité d'une chose avec son activité » (1).

Il paraît indubitable, en effet, que le jugement exprime l'unité, d'une manière déterminée, de deux concepts, tout en maintenant leur distinction, car sinon l'on comprend difficilement comment se construirait la proposition qui marque bien à la fois l'union et la distinction de l'objet et du prédicat et nous devrions admettre une divergence très notable entre l'acte psychique et l'expression verbale qui lui correspond. Comme le dit M. Sigwart, l'acte d'aperception est bien synthétique ou plutôt confus, en lui-même, l'esprit ensuite l'analyse tout en ne détruisant pas le groupement primitif, mais au contraire en amenant comme résultat final un état parfaitement conscient de ce groupement. Le jugement n'est donc que l'analyse d'un état confus préexistant.

Le jugement, selon la théorie que Kant expose, n'apporte pas avec lui une extension de nos connaissances ; son rôle est de préciser simplement ce que nous connaissions déjà. Tel est également le résultat auquel Wundt arrive.

Probablement sous l'action de la critique de Sigwart, Wundt

(1) SIGWART, *op. cit.*, p. 460.

a tenté de préciser son point de vue. Les expressions *analytique* et *synthétique* dit-il, peuvent être comprises de deux façons : Si l'on considère l'origine du jugement, c'est-à-dire le groupe de représentations ou de concepts qui contient le jugement, ce groupe est né synthétiquement, mais le jugement lui-même consiste en l'analyse de cette idée. Si l'on considère le rapport du sujet et du prédicat dans un jugement achevé, ne sont analytiques alors que les jugements dans lesquels un ou quelques éléments, (qui doivent nécessairement déjà être pensés conjointement avec le sujet et en lui) sont dans un but quelconque, mis en relief dans le prédicat. Tous les autres jugements sont synthétiques (1).

La naissance et la forme de l'idée première ne sont pas complètement exposées encore, et la critique de Sigwart, croyons-nous, reste pleinement valable en ce qui concerne le caractère synthétique du jugement achevé.

A notre avis, le défaut fondamental de la théorie est de ne pas montrer le rôle du jugement dans notre évolution psychologique ; en d'autres termes, de ne pas préciser en quoi le jugement peut nous faire passer d'une idée à une idée nouvelle. Ou bien nous ne pouvons jamais passer du connu à l'inconnu — et la thèse a d'ailleurs été soutenue — ou bien le seul rôle de notre activité mentale propre se borne à préciser davantage les idées synthétiques ou plutôt vagues que nous avons déjà, sans extension proprement dite et sans assimilation de prédicats nouveaux, c'est-à-dire sans agrandissement des éléments qui composent la notion d'objet. D'ailleurs la conception de Wundt, à ce sujet, est bien en rapport avec la conception qu'il se forme de l'objet et de ses propriétés : « Les choses, dit-il, nous sont données comme complexus de propriétés et d'états ; mais seuls les complexus de propriétés et d'états nous sont donnés, ce que nous qualifions de *choses*. Les propriétés et les états mêmes, pensées séparément de leurs liaisons, n'ont aucune réalité, mais sont des produits de notre abstraction..... La propriété est, il est vrai, un concept d'expérience, *mais non pas immédiat comme l'objet.* » (2). L'objet — et c'est bien la théorie réaliste — est

(1) *Logik* (2me édit), p. 173.

(2) *Id.* p. 420.

une espèce d'entité, que les propriétés ne composent ni n'amplifient, mais que tout au plus elles précisent ; le processus ici est également analytique.

Le thème de la contrainte, qui domine toute l'œuvre logique de Wundt, trouve encore à s'appliquer en ce qui concerne les opérations plus complexes que les précédentes. C'est ainsi que selon lui la conclusion logique est ce qui est déduit avec nécessité de jugements donnés (1), mais ici, pas plus qu'ailleurs, il ne cherche le fonds psychologique de cette nécessité.

Examinons davantage la théorie du syllogisme. Dans son sens le plus général, la conclusion est le groupement des idées par lequel, de jugements donnés on déduit de nouveaux jugements (2). C'est dire, d'une façon plus précise, que si les jugements donnés offrent une certitude, la conclusion possède un même degré de certitude ; l'opération logique elle-même n'est entachée d'aucun caractère de doute.

Le syllogisme (dans son sens le plus large) est un simple élargissement du jugement. L'élément essentiel n'est pas la conclusion, comme l'enseigne la logique habituelle, mais en réalité les prémisses. Celles-ci sont seules des jugements autonomes ; la conclusion, par contre, selon Wundt, n'expose qu'une liaison (qui existe déjà dans les prémisses) en un jugement particulier dans lequel le moyen terme est éliminé (3). C'est là une thèse assez originale dans la logique, bien qu'on la retrouve dans les œuvres de Beneke et de Stanley Jevons. D'autres encore l'ont appliquée dans des cas particuliers, et notamment dans les mathématiques, mais Wundt est, croyons-nous, le premier qui ait tenté d'y réduire toutes les formes de raisonnement conscient jusqu'aux plus simples. Il en retrouve des parallèles dans les processus mentaux les plus élémentaires : « De même qu'en un seul objet on peut percevoir diverses propriétés, de même on peut en des objets divers percevoir les mêmes propriétés ou états, de sorte que pour notre pensée existe la tendance de mettre les objets en relation ; et, en ce cas, lorqu'on n'exprime que cette relation seule, on pourra à nouveau faire abstraction

(1) *Logik* (2me édit), p. 270.
(2) *Id.* p. 303.
(3) *Id* p. 305.

des apparences concordantes par l'intermédiaire desquelles le rapport est né. Ainsi, par ce raisonnement de perception primitif, l'occasion est déjà donnée d'amener en relation immédiate, au moyen d'un procédé d'élimination effectuée par la pensée, des représentations qui n'étaient réunies que d'une manière médiate, au moyen d'autres éléments de représentation de nature correspondante (1).

On sait que, pour Aristote, le jugement de subordination était la forme essentiellle; Wundt la considère comme la plus pauvre de toutes, puisque toute vérité qu'il peut nous enseigner repose sur la certitude de ces processus mentaux qui le précèdent ; par contre le processus de substitution est la loi fondamentale de tout raisonnement logique (2) et le principe général de relation est le suivant : Quand divers jugements sont mis en relation entre eux par des concepts qui leur appartiennent en commun, les concepts entrant dans ces jugements et qui ne leur sont pas communs se trouvent également en une relation qui aura son expression dans un nouveau jugement (3). Sigwart a objecté que ce principe de relation est faux. Car, demande-t-il, en quel rapport se trouvent S et P, quand S n'est pas M et que M est P. Wundt semble être dans le vrai lorsqu'il réplique qu'ils sont en relation de non-identité.

La thèse de Wundt au sujet du syllogisme est peut être la plus importante et la plus novatrice de sa logique ; non seulement il semble comprendre dans la théorie un grand nombre d'opérations mentales que le syllogisme complet n'étudie pas, mais il nous paraît s'approcher davantage du procédé psychologique de notre vie courante, et surtout il se ramène aux processus les plus simples.

Prenons le cas concret :

Le ciel est bleu,
Le sulfate de cuivre est bleu.

En portant le centrage aperceptif sur le prédicat bleu, abstrait de ses objets, le bleu établit une relation entre le ciel et le sulfate de cuivre. Or, comme en vertu du principe d'identité

(1) P. 306 (2me édit).

(2) Pp. 309 et 316.

(3) P. 316.

bleu = bleu, c'est-à-dire est la même couleur, la déduction s'opère immédiatement : le ciel = sulfate de cuivre (au point de vue de la couleur).

Mais l'application est un peu plus difficile quand il s'agit du syllogisme classique.

Tout homme est mortel,
Pierre est homme
———
donc Pierre est mortel.

Le cas ne s'applique rigoureusement que lorsque le sujet de la mineure (Pierre) est déjà compris dans le sujet de la majeure et, comme la chose a maintes fois été remarquée, le syllogisme, dans ce cas, n'est qu'une pure tautologie.

Nous passerons d'ailleurs sur ce point, puisque Wundt lui-même ne s'arrête pas à la critique du processus syllogistique classique dont l'application n'a pour unique effet que d'étendre la loi générale à des cas qui n'ont pas servi à l'établir.

La forme de la mise en relation des concepts n'a guère d'importance, puisque partout où dans les jugements se présentent des concepts communs, il y a occasion à former des déductions. La structure du syllogisme peut varier à l'infini, mais la logique doit se borner à exposer des formes générales d'après lesquelles les liaisons des jugements ont lieu. Ces formes essentielles, comme Schuppe l'a montré, doivent être comprises comme étant des formes de pensées. Analysant le procédé qui permet de conclure, l'auteur remarque que la substitution n'est pas un principe, mais un procédé qui repose sur un principe et notamment sur le principe d'identité ; l'expression exacte, que nous retrouvons d'ailleurs chez Kant, serait de dire que tout syllogisme s'opère suivant le principe d'identité, auquel on ajoute le principe de contradiction pour expliquer également le jugement négatif (1).

Notons encore la similitude de conclusions de Wundt avec celle d'un autre réaliste. Riehl dit que la logique considère et emploie les concepts comme des grandeurs et que le schéma fondamental des rapports logiques des concepts est l'équation. Les lois les plus simples des concepts et des grandeurs sont les mêmes. L'identité est le principe sur lequel se forme la liaison

(1) P. 316.

des concepts, elle est la base des jugements (1), c'est-à-dire que les deux auteurs mettent à la base de leurs théories de la connaissance le même axiome mathématique, et, en dernière analyse, Riehl, comme Wundt, attache une importance primordiale au principe de substitution (2).

La conclusion de ceci est que le réalisme naïf, malgré sa simplicité apparente, fait appel à une hypothèse très fantaisiste, en accordant à un des types de construction de notre esprit (l'association des sensations hétérogènes) une valeur absolue et en tentant de retrouver en un élément inconnu, qu'il donne comme substratum à ce type de construction, une existence autonome, qui, malgré tout, ne peut être qu'un état de conscience plus ou moins précis. L'erreur s'accentue encore, lorsque ce substratum reçoit une importance déterminante sur toute notre vie rationnelle et nous est même présenté comme la cause des éléments les plus simples (les sensations) qui la forment.

C'est en réalité une entité mystique et incompréhensible que l'on invoque, au même titre que l'âme à laquelle les spiritualistes font appel pour expliquer l'élément subjectif de notre mentalité. Cet élément a beau devenir de plus en plus abstrait et de plus en plus intangible sous l'effort de la critique, l'inutilité même de l'hypothèse a été sa condamnation. En réalité, ni Wundt, ni Riehl, qui ont été les principaux auteurs que nous avons examinés, ne se sont définitivement arrêtés à la thèse réaliste, car le rôle de cet élément réel est de très minime importance pour la construction de leurs théories logiques, et les définitions du concept et du jugement s'établissent sans son intervention. En ce qui concerne ces théories, nous avons émis, en les exposant, les critiques qu'il nous paraîssait opportun de leur adresser.

(1) RIEHL : *Der philosophische Kriticismus*, I. pp. 224 et 227. — *Die englische Logik der Gegenwart.* Vierteljahrschr. f. wissenschaftliche Philos. 1876, p. 52.

(2) RIEHL : *Beiträge zur Logik*, *op. cit.*, p. 158.

LA THÉORIE IDÉALISTE ABSOLUE

L'idéalisme est certes la caractéristique de la philosophie allemande du XIXe Siècle. Quoique Kant ait introduit dans sa philosophie l'idée de l'objet en soi, — sans d'ailleurs lui attribuer une importance très grande, — ses successeurs ont ou bien éliminé l'idée, ou bien l'ont dégagée de son caractère d'absolu et l'ont réduite à son tour en phénomène d'ordre mental.

A part les œuvres de Wundt et de Riehl, dont nous avons parlé précédemment, le plus grand nombre de travaux importants sur la logique appartiennent nettement à l'école idéaliste, mais celle-ci a pris des caractères très divers : il nous suffira de citer, parmi les plus anciennes, l'école hégélienne et ses subdivisions, celles de Herbart, de Beneke et de Schopenhauer, enfin les branches plus récentes que nous examinerons surtout.

Le premier auteur dont nous nous occuperons spécialement sera Hegel,à cause du caractère particulier de sa logique — que ses disciples d'ailleurs n'ont guère fait qu'expliquer — et de sa tendance idéaliste intransigeante. Sa logique est une œuvre extrêmement étonnante et qui paraît d'une compréhension éminemment ardue, surtout à la pensée française. Hegel fut bien le philosophe national allemand, par son idéalisme, son esprit méthodique, quoique souvent peu clair, et par la pensée métaphysique de toute son œuvre. Aussi notre exposé sera des plus sommaires, l'immense partie de sa logique étant plutôt de la métaphysique et ne touchant que peu de points qui, d'ordinaire, sont traités dans le domaine de la logique.

D'ailleurs le maître a été étudié, commenté et expliqué par tant d'écrivains, que nous n'aurions que bien peu de neuf à apporter en cette matière.

L'ensemble de la doctrine est extrêmement difficile à saisir, si l'on ne se rend compte des influences qui l'ont créée : en réalité Hegel a introduit presque de toutes pièces dans la philosophie contemporaine la méthode et certains thèmes des grands mystiques allemands, tels que Eckhart et Bœhme.

Hegel, comme eux, part d'une donnée absolue et inconnaissable, et procède par déduction de cette donnée première, dégagée de la matière, comme les mystiques partent de Dieu et de ses émanations ou hypostases, et l'introduisent peu à peu dans les données concrètes de la connaissance. La logique de Hegel est essentiellement métaphysique et intellectualiste.

Selon lui la logique doit être comprise comme le système de la raison pure, comme l'empire de la pensée pure. Cet empire, ajoute-t-il, est la vérité, telle qu'elle est, sans voiles, en elle et pour elle-même ; par conséquent, on peut s'exprimer en ces termes : « que ce contenu est la description de Dieu, tel qu'il est en son être éternel, avant la création de la matière et en son esprit infini. » (1)

Il n'est guère étonnant qu'en partant de cette donnée, Hegel définisse la logique comme étant la connaissance pure et reprenne de Fichte l'idée que la raison déduit d'elle-même tout le système des connaissances, c'est-à-dire que tout est construit *a priori*, sans jamais suivre la méthode inductive, ni se baser sur l'expérience pour construire les lois les plus générales et même son absolu.

Pourtant, il faut fatalement un objet à cette science, quelque chose dont elle s'occupe et qui parvienne à lui donner un certain degré de concret. Cet élément, en son point de départ, doit avoir un maximum d'absolu, c'est-à-dire être au-dessus de toute relativité. Hegel trouve la chose dans l'être pur, sans autre détermination, et sous ce rapport, comme sous quelques autres, il est assez piquant de rapprocher l'idéalisme extrême du réalisme. L'être pur dont il est question, en son état immédiat, indéterminé, n'est que semblable à lui-même, et il n'est pas dissemblable par rapport à autre chose, n'a pas de différence en lui-même, ni avec l'extérieur... « Rien ne peut être perçu, si ce n'est cette pure et vide contemplation même » (2). Nous n'insisterons pas sur le caractère mystique de cette conception et l'on pourrait, sans grande peine, trouver dans les œuvres de maître Eckart et dans celles de J. Bœhme des pensées ayant une signification bien similaire. Hegel tend à atteindre à l'unité

(1) *Wissenschaft der Logik.* (Édit. L. von Henning), 1833, t. I, p. 36.
(2) *Op. cit.*, I, p. 83.

absolue, l'abstraction dernière commune à toute chose, non seulement dans l'espace, mais à la fois dans l'espace et dans le temps, et, puisqu'il est idéaliste, il tente de saisir un élément commun à tous nos états d'âme, quels qu'ils soient, mais cette abstraction n'est pas cherchée ou construite rationnellement, ni même consciemment : elle est choisie d'emblée, sans analyse ni discussion.

Ce que nous tenons surtout à noter, c'est que, comme tout absolutiste d'ailleurs, Hegel considère comme une donnée immédiate ce que la science plus critique a tenté de soumettre à l'analyse : l'être. Il est vrai que ce terme a, chez Hegel, une signification très spéciale par son absolutisme même, ou, si l'on préfère, par son caractère abstrait, qui le rapproche du « un » absolu de Pythagore, du néant de Eckhart, de l'espace pur de Jacobi, etc.

En tout cas, comme nous l'avons dit, le philosophe allemand n'analyse ou du moins n'expose pas la voie inductive qui a conduit progressivement à cet élément dégagé de toute diversité ; son système consiste seulement à ramener cet élément dernier dans les constructions diverses de la pensée. Cet élément essentiellement homogène et vide doit être influencé par un élément de différentiation pour qu'il devienne objet de connaissance ; il faut donc trouver une autre essence, aussi générale et aussi abstraite que celle de l'être, pour que partout celle-ci puisse être déterminée, c'est-à-dire limitée, et cette essence nouvelle est le néant qui est l'abstraction dernière de la limitation elle-même. L'opposition dans le groupement de ces deux éléments essentiellement abstraits permet de nous rapprocher des modes plus concrets. Le premier de ces modes, qui contient la réelle différence de l'être et du néant, est l'existence dans le temps (1) (*Daseyn*, c'est-à-dire en traduction littérale, être là) : toute chose en effet diffère d'une autre. — L'existence est donc l'être déterminé, mais la détermination est la négation posée affirmativement suivant la thèse de Spinoza : *omnis determinatio est negatio* et à cette thèse Hegel attache une importance énorme.

La théorie de l'existence est curieuse. Lorsque toutes les

(1) *Op. cit.*, I, p. 83.

conditions d'un objet sont présentes, il apparaît à l'existence, les conditions étant le contenu complet de l'objet. La chose *est* avant qu'elle n'existe, et d'abord elle est en tant que substance ou comme non-conditionnée ; en second lieu, elle a l'existence déterminée et ceci de deux manières : d'un côté dans ses conditions, de l'autre dans son principe (1).

Continuant son système d'oppositions, Hegel en arrive à interpréter de la manière suivante le monde en soi : « Le monde existant en soi et pour soi est le principe déterminé du monde des apparences, et il n'est ce principe que dans la mesure où il est en lui-même le moment négatif et, par là, la totalité des déterminations, tant du contenu que de leurs variations, auquel correspond le monde des apparences ; mais il forme en même temps leur côté entièrement opposé. Les deux moments sont l'un à l'autre dans un rapport tel que ce qui est positif dans le monde des apparences est négatif dans le monde qui existe en soi et pour soi, et, inversement, ce qui est négatif dans celui-là est positif dans celui-ci. Le pôle nord, dans le monde des apparences, est en soi et pour soi le pôle sud et inversement ; l'électricité positive est en soi négative, etc.; ce qui, dans l'existence apparente, est mauvais, malheureux, etc. est en soi et pour soi bon et heureux (2) ». Ceci doit être compris en ce sens-ci, croyons-nous : les apparences sont des limitations de ce qui existe ; ce qui existe est donc l'élément négatif des apparences, celles-ci constituant en quelque sorte le *creux* de l'objet en soi. C'est tout autre chose que la substance, qui elle n'est pas déterminée ; au contraire, l'objet en soi n'est que détermination ou limitation.

Avant de pouvoir exposer quelque peu la théorie logique, il nous est nécessaire de rappeler encore quelques déterminations d'ordre purement métaphysique sur lesquelles Hegel se base. Il en est une qui a une importance primordiale dans le système, c'est la théorie de l'essence. L'essence est l'être réfléchi sur lui-même en rapport exclusif avec lui-même. Il utilise le terme réfléchi par comparaison avec la réflexion de la lumière qui, lorsque dans son trajet rencontre une surface réfléchissante,

(1) *Op. cit.*, I, p. 117.
(2) *Id.*, p. 158.

est renvoyée sur elle-même. L'essence est déterminée par elle-même et cachée derrière ses relations, l'être est dit *essence* lorsque tout déterminé et tout fini en est nié (1).

« Cette essence, notons-le déjà, n'existe pas dans l'externe qui ne donne que les apparences, mais dans l'interne, c'est-à-dire qu'elle est de nature spirituelle. » Malgré leurs similitudes, l'essence s'oppose à la substance en ce que cette dernière existe avant toute négation, tandis que l'essence est le produit des négations successives.

En se basant sur cette définition de l'essence, Hegel pose la distinction de l'interne et de l'externe. L'interne est déterminé comme la forme de l'état immédiat réfléchi ou de l'essence (l'objet se comprenant lui-même), en opposition avec l'externe qui est déterminé comme forme de l'être, mais cependant les deux ne sont qu'une identité. Cette identité est d'abord l'unité solide des deux comme principe substantiel, ou l'objet absolu pour lequel les deux déterminations sont des moments équivalents et extérieurs..... D'après cela l'extérieur n'est pas seulement semblable à l'intérieur selon son contenu, mais les deux ne sont qu'un seul objet. Cependant celui-ci, en tant que simple identité avec lui-même, est différent de ses déterminations de formes ou celles-ci lui sont extérieures ; il est sous ce rapport un interne, différent de son extériorité, mais cette extériorité consiste en ce que les deux déterminations mêmes, à savoir l'intérieur et l'extérieur, la composent ; l'objet lui-même n'est pas autre chose que l'unité des deux. Par leur contenu, les deux côtés sont encore la même chose, mais dans l'objet ils forment comme une identité, comme en un principe ; dans l'extériorité, en tant que forme de l'objet, ils sont équivalents à cette identité et partant l'un par rapport à l'autre. Ils constituent ainsi les différentes formes de détermination qui ont leur principe identique non en elles-mêmes mais en un autre » (2).

Si nous essayons de traduire en un langage un peu plus clair ce jargon assez difficile à suivre, voici à quoi nous en arrivons : nous admettons *a posteriori* un objet absolu et inconnaissable

(1) *Op. cit.*, t. II, p. 4.
(2) T. II, p 178.

que notre pensée pose de deux manières : l'objet en dehors et séparé de l'esprit, pensé en quelque sorte par lui-même, et l'objet en tant que pensé par l'esprit. Ces deux formes, interne et externe, sont identiques, en ce sens qu'elles ne sont que des déterminations de l'objet absolu dont elles diffèrent, mais qui en est le principe et l'unité. Cette unité de l'interne et de l'externe est la réalité absolue (1). L'objet est compris par similitude avec les êtres pensants.

Un certain anthropomorphisme existe au fond de cette théorie.

En tout ceci Hegel, bien que parlant du monde en soi, d'externe et d'interne, et en frôlant le réalisme, en est cependant assez loin, car toute cette construction, y compris l'être lui-même, est du domaine de la pensée et n'existe que par elle. Tout ce qui est, comme K. L. Michelet l'a dit, n'appartient ni à la nature, ni à l'esprit, mais la source des deux est la raison en tant que pensée créatrice.

L'œuvre de Hegel ne permet d'ailleurs aucun doute au sujet de son monisme idéaliste qu'il a, au reste, repris en majeure partie à Fichte et à Schelling : « L'essence, dit-il, n'est pas derrière un *au-delà* de l'apparence, mais par le fait que c'est cette essence qui existe, l'apparence est existence » (2), c'est-à-dire, en d'autres termes, l'apparence seule existe. Les expressions dénotant sa pensée à ce sujet ne seraient pas difficiles à multiplier ; selon lui, le véritable idéalisme philosophique ne consiste en rien d'autre qu'en cette détermination que la vérité des choses est leur seule apparence (3).

Rosenkranz qui, comme Schelling, Fichte et Hegel, admettait l'identité de l'idée et de l'être, du sujet et de l'objet, et qui se rattachait d'ailleurs nettement à l'école hégélienne, était d'avis que, pour que les objets matériels nous deviennent vraiment et complètement connaissables, ils doivent déposer *tout* ce qui appartient à leur matérialité et prendre totalement la nature intellectuelle, c'est-à-dire qu'ils doivent être ramenés si complètement à notre représentation intellectuelle, qui n'est autre que nos propres éléments intellectuels, que nous ne trouvions plus

(1) T. II, p. 185.

(2) *Encycl.* § 131.

(3) *Werke*, VII, p. 16.

en eux rien d'autre que ce que nous pouvons ramener à ces éléments et déduire d'eux par notre pensée libre (1). Il a même dit ailleurs que l'esprit est la cause de l'existence de la matière (2).

Récemment encore Ad. Lasson, qui, lui aussi, a repris assez fidèlement la théorie hégélienne, quoi qu'il l'ait appliquée d'une façon bien personnelle, s'exprimait en ces termes : « Notre position intellectuelle est en complète harmonie avec le monde en soi, il n'existe pas pour nous d'autre objectivité que celle qui concorde avec les formes de notre vie mentale ; la représentation d'un monde permanent en lui-même, éternellement inconnaissable, contient la plus grossière contradiction, et elle est irréalisable dans la pensée réelle..... tout soi-disant objet en soi est pensé et est objet de pensée ou bien il n'est rien..... le monde et l'âme ne se laissent pas séparer ; ce que l'âme est et ce qu'elle a, cela le monde l'est ou l'a, et ce que nous connaissons de l'âme, cela nous ne le connaissons pas d'un élément particulier du monde mais du monde comme tel » (3).

Dans ces conditions, le critérium de la réalité se pose en fonction d'éléments psychiques ; elle n'est pas une donnée immédiate comme pour le réalisme.

Hegel définit la réalité : l'unité de l'essence et de l'existence; en elle l'essence sans forme et l'apparence sans solidité, ou, si l'on préfère, la persistance sans détermination, et la pluralité sans persistance, ont leur vérité (4). En d'autres termes, la vérité est la concordance de l'interne (essence) et de l'externe, mais la réalité n'est pas comme l'existence, pure apparence qui découle de son principe et retourne à lui, mais elle est la manifestation de l'essence, de sorte que l'existence externe même est essentielle. Puisque la réalité est l'unité de l'interne et de l'externe, les deux sont contenus en elle à l'état de moment. L'interne, qui est plutôt le moment de l'identité, crée la possibilité ; l'externe, qui est le moment de la destination, donne l'événement accidentel ou la circonstance. Tous deux, l'interne et l'externe, ne sont que des côtés du phénomène, ou, si l'on préfère, des déterminations particulières du réel, et

(1) *Werke*, I, p. 282.
(2) Rosenkranz, *Meine Reform der Hegelschen Philosophie*, 1852, p. 17.
(3) *Das Gedächtnis*, 1894, pp. 3, 4 et 5.
(4) T. II, p. 185.

l'objet réel présuppose la totalité des déterminations rationnelles et matérielles. Le réel est donc ce qui est nécessaire, ou, comme dit Hegel, il est une relation absolue.

Il ne suffit pas, pour qu'une chose soit réelle, qu'elle soit simplement existante, ou qu'elle soit purement pensée ; il faut qu'elle ait l'existence et réponde à des rapports déterminants, tels que la substantialité, la causalité, et l'action réciproque. L'essence du réel est le concept ou idée, la réalité vraie est la raison, tout *être* est la matérialisation d'une pensée rationnelle ; le monde lui-même n'est que la création logique de l'esprit. Dans la préface de sa philosophie du droit, Hegel résume son idée comme suit : « ce qui est conforme à la raison est réel, et ce qui est réel est conforme à la raison. » (Dans ce dernier cas le réel s'oppose au simple phénomène).

Carl von Prantl expose d'une manière très intéressante un des caractères de la vérité dans la théorie hégélienne : « Par le côté formel de la logique (études du jugement, du concept, de la conclusion et de la définition), nous n'obtenons qu'une logique de la non-contradiction, mais pas encore une logique de la vérité matérielle. La logique n'arrive à cette dernière qu'en traitant le côté phénoménologique, c'est-à-dire de la compréhension et du raisonnement. Et comme, — la chose se comprend d'elle-même — nous ne possédons aucune vérité matérielle en dehors de notre pensée, la théorie scientifique ne pourra être ce qu'elle doit être que par le raisonnement phénoménologique, c'est-à-dire le développement et la vérité de la pensée humaine elle-même » (1). C'est dire à peu près que la vérité est ce qui est conforme à la pensée et qu'elle est une forme de la connaissance. C'est là un élément de la définition, mais si nous demandons la caractéristique précise qui distingue un fait vrai d'un fait faux, l'hégélianisme ressent quelque embarras à nous la donner, puisque toute activité mentale suit une détermination rigoureuse excluant tout hasard. Hegel se borne à fournir çà et là quelques notes, assez imprécises en somme ; il est adversaire du dogmatisme qui déduit toute vérité d'une proposition directement connue (2).

(1) *Verstehen und Beurtheilen*. Festgabe Philos. Philolog. Kl. d. K. B. Ak. der Wissensch, 1877, p. 4.

(2) *Phenomenologie des Geistes*, 1841, p. 30.

Eug. H. Schmitt a tenté de résumer comme suit la théorie de Hegel à ce sujet : « La question de la vérité n'est pas de savoir si quelque chose existe comme apparence en moi, ou n'importe où ailleurs, mais si l'image exacte d'un phénomène donné se trouve dans un ensemble enveloppant, ensemble unifiant, qui a à poser le phénomène en sa filiation originelle effective » (1). La vérité d'une représentation est donc une question de relation, et la plus pauvre et la moins certaine de toutes les vérités, contrairement à ce qui est admis couramment, est celle que nous donnent nos sens, car la seule chose que nous puissions en déduire est la simple affirmation d'existence de la seule chose sentie (2). La vérité est surtout fonction de l'idée générale, et tout l'exposé que Hegel a fait de sa doctrine, et particulièrement sa logique, montre qu'il étaye sa pensée par des déductions progressives de pensées les plus abstraites.

Mais il est un point qui importe avant tout dans la pensée hégélienne, c'est la théorie de l'évolution de l'idée. L'idée en elle-même n'est rien pour Hegel ; ce qui est à considérer c'est son développement, sa vie, c'est-à-dire le passage, la transition incessante d'une idée à une autre, c'est le *devenir*. Cette vie est due à ce que la pensée découvre en elle-même des contradictions qui l'obligent à passer à un stade nouveau et plus élevé de la pensée elle-même ; sans contradiction, il n'y a ni mouvement, ni vie ; le devenir est donc la contradiction même.

Nous examinerons surtout cette pensée chez un des disciples récents de Hegel, M. Ad. Lasson, qui l'a exposée d'une manière magistrale et dont le travail a particulièrement l'avantage de nous ramener dans le domaine propre de la logique.

Parlant du principe mathématique appelé principe d'identité A = A, il soutient que ce n'est pas là un jugement d'identité, mais plutôt de comparaison, qui compare une grandeur avec elle-même et la trouve invariable, aussi longtemps qu'aucune opération n'est entreprise avec elle. Le principe d'identité exprime plutôt que la pensée opère avec des concepts, qui restent identiques à eux-mêmes dans les relations changeantes que la pensée établit. *Les concepts ne changent point, ils restent*

(1) Eug. H. Schmitt : *Das Geheimniss der hegelschen Dialektik*, 1888, p. 59.
(2) *Phenomenologie*, p. 71.

permanents dans l'idée, sans quoi aucune pensée ne pourrait avoir lieu. Le monde du concept a en soi un élément de rigidité, sans vie, et le repos est son domaine, ou, comme Hegel le disait, le concept est ce qui est déterminé en soi et pour soi, c'est l'absolue identité avec soi-même (1) et par suite, ainsi que Kant l'avait déjà reconnu, l'absolue certitude de lui-même. Par contre, la pensée est un mouvement vivant, et le jugement, qui est un *moment* de la pensée, est donc un élément du cours infini du devenir, de la naissance et de la disparition, du mouvement et du changement (2). Dans le cours du devenir, écrit M. Lasson, le sujet prend et reprend toujours à nouveau d'autres déterminations ; celles-ci ne lui viennent pas seulement du dehors, car pour chaque espèce d'objets il n'y a qu'un cercle — étroit ou large — de déterminations possibles, et elles sont incluses comme possibilité dans l'objet lui-même.

Cependant ce n'est qu'en raison de déterminations extérieures qu'elles naissent intérieurement. Cette modification des déterminations de l'être trouve son expression dans le jugement (3). Mais le jugement crée les éléments stables dans ce cours infini : « qui juge se lie, puisqu'il détermine l'objet, et qui ne veut se lier ne peut juger non plus » (4).

Nous avons là l'application à la logique de l'importante théorie hégélienne du devenir. Hegel considérait le devenir comme une transformation en une unité nouvelle de l'être et du néant. Ce néant, notons-le, a une signification toute spéciale ; il a une valeur, puisqu'il est pensé, représenté, il a son être dans la pensée, il détermine l'être et en fait une existence. L'évolution de l'idée s'obtient par des déterminations, des limitations progressives des idées les plus générales.

Karl Ludwig Michelet a exprimé la théorie du devenir par cette formule : « Toute pensée n'est qu'un moment dans le développement intellectuel. Le fini est sujet à un développement illimité qu'il n'accomplit jamais, qu'il cherche indéfiniment à accomplir en passant sans cesse d'un état déterminé à un autre » (5).

(1) *Logik*, III, p. 37.
(2) *Der Satz vom Widerspruch*, (1885) pp. 204 et 205.
(3) *Id.*, p. 205.
(4) *Id.*, p. 206.
(5) *Geschichte der letzten Systeme*, t. II, p. 725.

Pour Hegel l'absolu lui-même est développement et non une existence morte.

Cette théorie du devenir est un des facteurs les plus importants de la logique contemporaine, et certaines écoles, parmi lesquelles le pragmatisme américain surtout, en ont tiré le plus grand parti.

Lasson retrouve dans le mouvement de la pensée le problème qui a tant préoccupé les mathématiciens : le problème du continu et du discontinu; l'analyse présente des difficultés similaires dans les deux domaines : mathématique et logique.

L'élément fixe et rigide, ainsi que nous l'avons vu, est le concept. C'est la base sur laquelle se développe notre vie mentale; on ne peut penser et connaître que ce qui est en soi déterminé, distinct d'autres choses et qui reste permanent en cette détermination et distinction ; c'est là le principe d'identité qui forme la notion du discontinu en notre cours mental. Dans la pensée, et par suite aussi dans l'objet de la pensée, il existe partout des limites et des déterminations fixes, excluant le continu, c'est-à-dire ce qui change constamment (1); mais le discontinu, à son tour, n'est qu'un côté unilatéral de notre pensée ; lui seul est impuissant à créer la vie, il faut que les éléments ainsi délimités trouvent un lien, une synthèse, un élément qui les groupe et en forme une unité d'ordre supérieur, et par suite l'idée du continu s'impose.

Bien que le devenir ne soit connaissable qu'en un jugement déterminé, c'est-à-dire en tant que discontinu, que nous ne jugeons qu'en déterminations s'excluant mutuellement, délimitées l'une par rapport à l'autre, toute notre pensée néanmoins a pour but de remplir dans la mesure du possible, de combler l'abîme qui existe entre les éléments déterminés et contradictoires entre eux, et d'amener ceux-ci toujours plus près l'un de l'autre. Considéré à ce point de vue, le continu est le premier et le plus immédiat de ce qui nous est donné. Nous vivons dans le continu; toute perception, toute sensation ou représentation a le continu pour objet.

Le discontinu et le continu, c'est-à-dire le principe d'identité (concept) et celui de contradiction (jugement) sont irréductibles

(1) *Op. cit.*, p. 204.

l'un à l'autre, l'un est aussi originel que l'autre ; et le problème philosophique à résoudre est de concevoir le devenir infini par les formes fixées de notre pensée.

Tout notre développement mental s'effectue en vertu de deux états : 1° Le mouvement ou jugement, ou encore la contradiction qui se résout; 2° L'état de repos ou concept, ou encore la contradiction résolue et arrivée à une synthèse nouvelle.

Le caractère de la pensée raisonnable est l'absence de toute contradiction, c'est-à-dire la détermination précise. En cet état, nous atteignons la vérité et la réalité, et nous avons la connaissance de l'être en tant que copie subjective de l'essence objective.

Telle est donc la pensée pure, l'objet de la logique ; elle s'accomplit suivant le principe d'identité et de contradiction. Elle s'applique ainsi à des matériaux donnés, qu'elle organise progressivement. Ces matériaux ne lui sont pas extérieurs et essentiellement étrangers, mais consistent dans le champ illimité de la représentation.

La forme domine tout et le passage même de la sensation à l'idée est une libération progressive du monde de l'apparence.

L'organisation de ces apparences suivant les modes de notre pensée crée seule la réalité. Mais il faut, bien entendu, pour cela que l'activité de notre pensée soit normale. On comprend, dès lors que, puisque nous atteignons la vérité dans le concept, tout ce qui *est* vraiment doit aussi porter en soi la nature du concept et que, par suite, l'apparence sensorielle ne peut témoigner contre lui, mais qu'elle doit se laisser corriger par les nécessités du concept (1), comme le concept, à son tour, doit se laisser influencer par l'idée. C'est ce que M. Lasson a encore exprimé sous cette forme : « La pensée doit s'orienter d'après les faits, mais non leur être soumise (2). »

Les faits ne sont pas quelque chose en dehors de la pensée et indépendant d'elle, ils sont déjà la forme de la pensée, mais incomplète et troublée par des éléments étrangers (3). C'est pourquoi ils peuvent servir de guide, mais non pas de forme à la

(1) Lasson : *Der Leib*, 1898, p. 47.

(2) Lasson : *Vorbemerkungen zur Erkenntnisstheorie*. (Philosophische Monatshefte, 1889, p. 555).

(3) Lasson : id. p. 555.

pensée; c'est le concept lui-même qui se meut par sa vie propre, — c'est-à-dire par sa décomposition — et non par l'action du monde extérieur (1). Hegel d'ailleurs avait déjà été radical à ce sujet : selon lui, puisque la réflexion modifie la manière dont l'objet est primitivement donné dans la sensation et la perception, il s'ensuit que la nature vraie est une production de mon esprit, une action de mon être, du moi considéré, non sous sa forme individuelle, mais sous sa forme générale et universelle. Le jugement est, dès lors, la détermination que les concepts effectuent sur eux-mêmes, c'est le mouvement que le concept lui-même se donne par sa décomposition. Le concept, sorte d'organisme ou de moi élémentaire, vit et se développe par sa propre nature et se réalise dans le jugement.

Hegel n'attache que peu d'importance au syllogisme classique et trouve que la théorie syllogistique s'est attirée le dédain qu'elle subit par son manque de valeur. La base en est l'induction et l'analogie, puisque la majeure repose sur ces formes (2). Or, l'induction, et moins encore l'analogie, ne nous permet pas d'arriver à une vérité essentielle.

La valeur du syllogisme classique : « Tous les hommes sont mortels ; Caïn est homme, donc... etc. » est purement illusoire. Le prédicat s'applique immédiatement à : « tous les hommes ». Mais « tous » veut dire toutes les unités et par là chaque sujet particulier a déjà directement ce prédicat de mortel et il ne l'acquiert pas par la conclusion; ou bien le sujet acquiert le prédicat par le fait même de la conclusion, et, dans ce cas, la majeure n'est pas exacte, puisqu'elle affirme la conclusion avant de la connaître.

Hegel conclut que dans l'exemple donné la majeure n'est vraie que parce que la conclusion est vraie (3).

Cette critique est évidemment exacte, si l'on se place à un point de vue purement déductif et si, sous le mot « tous », on considère encore une espèce d'absolu, l'ensemble total des hommes, et il est certain que c'est sous cette forme que la théorie classique a compris le syllogisme. Nous reviendrons

(1) Biederman : *Philosophie des Geistes*, p. xi.

(2) *Encyclopädie*, § 190.

(3) *Logik*, III, p. 151.

d'ailleurs sur ce sujet, car les critiques émises au sujet des syllogismes sont nombreuses et diverses.

Hegel donne au syllogisme un sens très différent du sens habituel. A son avis il forme l'unité du concept et du jugement, et par le syllogisme le jugement retourne à son unité première : le syllogisme répond donc à un moment d'évolution du concept.

Hegel n'admet pas l'ancienne théorie, suivant laquelle le jugement serait l'union de deux concepts différents. Selon lui, ce qu'il y a d'exact dans cette manière de voir, c'est qu'en effet le jugement suppose l'existence du concept et que celui-ci y affecte la forme de différence, contrairement au concept considéré en lui-même ; mais, dit Hegel, c'est à tort qu'on parle de concepts différents, car le concept comme tel, bien que concret, est essentiellement une unité et les éléments qu'il renferme ne sont pas des espèces différentes. Et d'ailleurs, se demande-t-il, comment réunir ce qui est primitivement uni. Cette théorie est bien d'accord avec celle du devenir dont nous avons parlé précédemment ; jugement et concept sont des phases différentes du mouvement de l'idée, mais, dans son développement, l'idée ne perd pas son unité.

En réalité, quelle est selon la thèse hégélienne, l'opération qui a lieu dans le jugement ?

A ce point de vue la théorie des idées générales est d'une importance essentielle ; c'est, en effet, selon von Prantl, en fonction de l'idée générale que s'établit tout jugement. « Tout jugement, dit-il, consiste dans la comparaison d'un fait particulier avec une idée générale et cette dernière est le tremplin de la critique » (1).

Quel est le sens de cette généralité ?

Hegel, à propos du concept, qui a pour caractère essentiel son absolue identité avec soi-même, voit dans cette pure relation du concept avec lui-même la généralité du concept, mais cette généralité, puisqu'elle est absolument la détermination simple, ne semble pas, selon lui, être susceptible d'explication.

Le *général* est la totalité du concept, il est le concret. Ce n'est pas quelque chose de vide, ni même d'abstrait ; il est l'essence de ce qui est déterminé et sa nature propre. Il peut bien être abs-

(1) *Verstehen und Beurtheilen, op. cit.*, p. 20.

trait du contenu; toutefois, on n'obtient pas, de la sorte, ce qu'il y a de général dans le concept, mais l'abstrait qui n'est qu'un moment isolé et incomplet du concept et qui n'a pas de réalité.

Le particulier contient le général, qui en forme la substance; l'espèce est invariable en ses genres, les genres ne sont pas différents de l'espèce, mais la différence n'existe qu'entre les genres eux-mêmes (1).

Le général a une valeur d'autonomie et d'existence propre; même s'il existe dans une détermination, il y reste ce qu'il est. C'est, dit encore Hegel, l'âme du concret, dans lequel il vit libre et semblable à lui-même dans la pluralité de la diversité. Il n'est pas entraîné par le devenir, mais continue, sans trouble, sa propre existence et il a la puissance de se conserver invariable et immortel (2). C'est donc l'élément central du devenir, le noyau autour duquel se développent les éléments variables, c'est la partie invariable de nos divers systèmes mentaux, qui servent de soutien et de point de comparaison pour les éléments moins fixes que nous nous assimilons.

Le particulier est subordonné à l'idée générale et, partant, celle-ci est elle-même particulière, et le particulier, puisque l'idée générale lui est inhérente, renferme l'idée générale.

Or donc, cette idée générale dans la théorie n'a pas du tout la signification qu'elle a dans l'école expérimentale; elle n'est pas formée par la synthèse des expériences, mais elle a, au contraire, une valeur autonome, une individualité propre, autour de laquelle l'expérience concrète vient se cristalliser et en vertu de laquelle cette expérience existe. Ces idées générales sont beaucoup plus riches en détermination et en contenu que le concret, puisqu'elles l'englobent et que le concret, ou le fait particulier, ne sont que des spécifications de ces idées générales.

Le jugement, comme toute autre opération logique, n'a pas pour but de développer l'idée générale, celle-ci étant déjà donnée, mais simplement de lui subordonner tel ou tel fait particulier, qui, lui, par cette subordination acquiert une valeur de vérité.

Nous ne nous étendrons pas davantage sur la théorie hégé-

(1) Hegel. *Logik*, t. III, pp. 40 et 43.
(2) Hegel. *Logik*, t. III, p. 39.

lienne, car son caractère théorique et abstrait ainsi que sa forme étrange et difficile nous mèneraient à des considérations et des discussions interminables. Nous croyons que ce que nous en avons dit en enseigne le caractère général et expose en même temps ce qui peut être réellement fécond et, parmi ceci, nous rappellerons spécialement la théorie de l'évolution de l'idée, dont Hegel a été le père ; c'est, à notre avis, un fait considérable dans l'histoire de la pensée humaine.

Malgré l'échafaudage immense et laborieux que représente l'œuvre logique de Hegel, on peut y découvrir sans trop de difficultés des points faibles. Le principal de tous est, nous semble-t-il, l'impuissance de réserver une place quelconque à une théorie de l'erreur, du rêve ou de l'imagination.

La détermination rigoureuse, par dichotomies successives, de toute l'activité mentale ne permet pas de comprendre comment s'établissent certaines directions qui n'ont pas de valeur décisive au point de vue de l'évolution de la mentalité, car cette évolution répond à des lois fixes et n'est pas le fait d'une sélection ou d'une lutte pour l'existence, au point que Hegel nie que le faux soit un moment ou même un élément du vrai (1) ; en d'autres termes, un critérium de vérité, même relative, échappe à l'hégélianisme.

Une difficulté de même nature, contre laquelle vient se heurter cette théorie, est le besoin d'expliquer les divergences qui existent entre les mondes conçus par divers individus. Ceci encore ne cadre pas avec la rigueur des déterminations que toute idée reçoit ; on ne comprend pas, en effet, comment les idées générales identiques pour tous, se subdivisent si diversement en vertu de lois invariables pour tous.

(1) *Phenomenologie des Geistes*, p. 30.

NÉO - KANTIENS

On a beaucoup discuté au sujet de l'importance que possédait « la chose en soi » dans la théorie de Kant. Il est vrai que le maître allemand lui-même paraît avoir varié sous ce rapport dans ses différents ouvrages, et même dans les différentes éditions de certains de ceux-ci.

Toutefois, il semble que l'on puisse admettre que, au sens de notre auteur, la « chose en soi » n'est pas matière d'expérience, et ne peut partant être connue, mais seulement que l'idée s'en impose à l'esprit pour l'explication de l'expérience. C'est un *x* qui ne peut servir que comme corrélation entre l'unité de l'aperception et l'unité qui existe dans la diversité de la perception sensorielle, par laquelle l'esprit réunit celle-ci en un concept d'objet.

Il n'y a donc pas, selon Kant, deux mondes : le monde en soi et le monde des apparences, mais un seul ; la chose en soi n'est qu'une simple fonction synthétique de l'esprit, et de la chose même nous ne pouvons rien dire, pas même que son existence est possible. L'objet en soi n'est pas, comme certains l'ont dit, l'objet duquel on a supprimé toutes ses qualités au point qu'il ne lui reste plus que l'existence seule, car Kant lui-même soutient qu'il ne se laisse pas séparer des données sensorielles, parce qu'alors il ne resterait rien par quoi il puisse être pensé. Il n'est pas, ainsi, en lui-même objet de la connaissance, mais seulement la représentation des phénomènes. Le monde que nous connaissons est apparence et non une chose en soi, et les lois qui régissent cette connaissance sont des formes de notre perception(tel que le temps et l'espace) et de notre intelligence.

Toute la pensée allemande a été fortement influencée par Kant, et presque toutes les écoles, depuis les réalistes jusqu'aux partisans de la théorie de l'immanence, se réclament de lui, mais en n'admettant, cependant, que l'une ou l'autre partie de sa doctrine.

Il est une autre école qui se place plus directement sous

l'égide du maître, et qui même a fait un appel vers un retour à Kant.

Nous examinerons surtout, sous le titre de néo-kantiens : Lange, H. Cohen (1), Ed. Zeller, Windelband, Fr. Schultze, Erhardt et, particulièrement, le plus intéressant à notre point de vue : Volkelt.

Le caractère fondamental des théoriciens de cette école, c'est qu'en réalité ils admettent une chose en soi qui n'a d'autre qualité que l'existence elle-même.

Lange, l'historien du matérialisme et l'auteur du mouvement néo-kantien, admet que toute la réalité, malgré sa liaison étroite, n'est que phénomène, et que la « chose en soi » est un pur concept de limite. Toute tentative de transformer ses caractères négatifs en positifs mène fatalement dans le domaine de la poésie.

Zeller, l'historien bien connu, s'exprime ainsi : « Lorsque nous mettons en relation nos perceptions avec des choses qui nous sont extérieures nous devons les considérer comme des effets de ces choses. Car, comme les choses restent en dehors de nous, dans les représentations dont la matière nous est donnée par les sensations, les choses ne nous sont pas données, mais seulement leur image » (2).

J. Volkelt, à son tour, dit que la réalité, l'apparence, l'expérience, tout cela n'existe pour notre connaissance même qu'en tant que connaissance et appartient à la connaissance (3). Dans son œuvre principale, il écrit que si la théorie de la connaissance pouvait passer par dessus la forme de connaissance individuelle et s'occuper dès l'abord de valeurs objectives, notre connaissance devrait avoir des aptitudes infiniment différentes de celles que nous avons. Alors, ou bien la connaissance des objets devrait être identique à leur production par l'existence telle que la connaissance la pense, et il n'y aurait pas, dans ce cas, pour la conscience, ni d'externe, ni d'au-delà auquel la connaissance se rapporterait ; l'objet de la connaissance

(1) Cohen a abandonné la théorie néo-kantienne dans son dernier ouvrage : *System der Philosophie*, 1902.

(2) ZELLER : *Vorträgen und Abhandlungen philos. Inhalt*, 1877, p. 513.

(3) *Die Aufgabe und die Fondamentalschwierigkeit der Erkenntnisstheorie*, Philos. Monatshefte 1881, p. 514.

devrait *eo-ipso* se confondre avec l'existence réelle. En résumé, notre connaissance devrait être une création dans le sens le plus strict, ou bien, la vérité comme telle, devrait être gravée dans notre conscience d'une manière purement surnaturelle et la certitude interviendrait comme condition déterminante (1).

Tout aussi idéaliste que Volkelt fut Fr. Schultze. Pour lui le monde n'est qu'une représentation dans l'âme (2).

Franz Erhardt, contrairement aux auteurs précédents qui réduisent l'objet en soi à son minimum, reprend la théorie de l'objet en soi d'une manière assez classique : « Nous partons, dit-il, de l'hypothèse qu'en dehors de notre représentation existe un monde réel des choses, que — d'accord avec les défenseurs idéalistes du parallélisme — nous considérons comme non-étendu, de même qu'avec les adversaires du parallélisme, nous admettons que l'âme et les processus psychiques sont quelque chose d'absolument réel. Par là l'être en soi appartient à la vie de l'âme, alors que le monde corporel est pure apparence. A ce point de vue, il ne peut exister d'action réciproque entre le corps et l'âme que sous cette seule forme que l'âme vit en rapport de causalité avec les éléments réels qui sont à la base du monde corporel (3).

Erhardt reprend une thèse que Kant avait déjà soutenue, c'est que les idées rationnelles ont une existence qui leur est spéciale et que, sous ce rapport, puisqu'elles aussi ont l'existence, elles ne sont pas en opposition avec les données du monde corporel. Mais surtout, comme par moments Kant lui-même, il reste dualiste; l'esprit et le monde sont différents d'essence et l'idéalisme d'Erhardt se borne à accorder la prépondérance de l'esprit, à admettre que c'est lui qui règle les choses.

En ce qui concerne cette idée que l'être en soi appartient à la vie de l'âme, il ne reste qu'à opposer, à Erhardt, Kant lui-même : « je n'ai point connaissance de moi-même, c'est-à-dire de ce que je suis, mais seulement de ce que je m'apparais à moi (4) ».

(1) *Erfahrung und Denken*, 1886, p. 17.

(2) *Philosophie der Naturwissenschaft*, 1882, t. II, p. 61.

(3) *Psychologischer Parallelismus*, 1900, p. 9.

(4) *Analytique transcendentale*, art. 24-25.

Mais ce qui caractérise surtout l'école néo-kantienne, c'est d'avoir repris la théorie de l'innéité des aptitudes fondamentales ou des formes de la connaissance, c'est dire que les bases mêmes de notre activité échappent à l'expérience et que des lois formelles, dues à la nature propre de notre mentalité, gouvernent notre vie mentale. Toutefois, ce qui était inné, selon Kant, n'était que de pures formes, des canevas que l'expérience doit remplir.

Windelband a beaucoup insisté sur cela : « Pour que nous puissions connaître et démontrer, il faut qu'il existe, même à côté des matériaux élémentaires de la sensation, certains principes généraux, des axiomes indémontrables..... la philosophie théorique ne peut pas démontrer ces axiomes ; ni les lois de la pensée formelle, ni les principes fondamentaux de toute conception du monde, qui se développent en vertu des catégories ne peuvent être établies par l'expérience. Ainsi la logique peut dire à tous : vous voulez la vérité, réfléchissez, vous devez reconnaître la valeur de ces lois pour que ce désir soit accompli... Dès le premier regard jeté sur le mécanisme des représentations, la logique peut constater qu'il n'y a pas de pensée générale possible, et que celle-ci ne peut donner de résultats ayant une valeur générale, s'il n'existe pas de nécessité formelle de pensée » (1).

Les néo-kantiens deviennent ainsi presque forcément des formalistes ; il existe donc en nous, d'après eux, des phénomènes essentiels qui ne peuvent être formés, — et notamment l'évidence logique, — mais de l'existence desquels nous ne pouvons que devenir conscients.

Cette conclusion, en somme, s'impose vu le point de départ ; si les données ne sont pas organisées suivant certaines relations : temps, espace, cause, etc., il faut bien que nous posions quelque part la raison de l'organisation de ces données dans notre conscience. Il faut absolument que notre mentalité, elle-même, organise ces données, suivant des lois qui lui sont propres.

Volkelt part du même point que Windelband. Selon lui aussi, la logique nécessite qu'en tant que supposition préalable l'on reconnaisse comme postulat l'association logique ou nécessaire

(1) *Präludien*, pp. 256, 259 et 276.

des représentations. Les représentations resteraient éternellement séparées, s'il n'y avait pas une fonction unissante dans l'âme qui les rende conscientes l'un de l'autre (1).

Cependant, pour Volkelt, ces formes de liaison que nous constatons en notre mentalité sont loin d'être suffisantes, et les théories logiques qui ne considèrent qu'elles font absolument fausse route. Par suite, la logique formelle est celle qui s'éloigne le plus de la voie exacte. Les formes et les lois de la pensée n'acquièrent leur valeur et leur signification que par le but de la connaissance ; elles ne sont, ce qu'elles sont en réalité, qu'au service de la connaissance. Lorsqu'on néglige totalement, comme on le fait dans la logique formelle, la valeur de connaissance des formes et des lois de la pensée, on en fait des enveloppes vides de sens, que l'on considère comme dignes d'un examen scientifique. La logique formelle doit son existence à une abstraction contraire à la nature et à la réalité.... Les formes de pensée, comme telles, n'ont de sens et de but que pour la connaissance ; prises exclusivement en soi, elles manquent de toute mesure et de toute direction (2).

Volkelt, malgré tout, est formaliste, mais il combat, avec raison d'ailleurs, les théories exclusives qui n'ont plus pour objet que les formes abstraites de tout contenu et dégagées de l'ensemble de la vie mentale.

Lange, lui aussi, admet, d'une manière beaucoup plus nette que Volkelt, des formes *a priori* de la connaissance et du jugement. Selon lui, tout le monde des sens est un produit de notre organisation. La logique formelle a une valeur en tant que science apodictique, valeur qui est totalement indépendante de son utilité. Les bases simples de la logique et des mathématiques sont régies, non par une nécessité relative, mais par une nécessité absolue..... Comme elles garantissent l'exactitude rigoureuse de toute connaissance quelconque, elles doivent être les bases de l'exactitude et même de la valeur absolue, et ceci n'est guère possible que par ce fait qu'elles forment la base de notre organisation intellectuelle, que la régularité que nous

(1) *Ueber die logischen Schwierigkeiten in der Einfachsten Form der Begriffsbildung.* Philosophische Monatshefte, 1881, pp. 130 et 132.

(2) *Erfahrung und Denken,* p. 551.

admirons en eux a son origine en nous-mêmes, non dans la région de notre conscience empirique, mais dans le fonds inconscient de nous-mêmes, y compris toutes les apparences dont se compose notre monde. Ainsi l'apriori ne provient pas du sujet, mais de l'objet, car l'espace est la forme de tous les objets, bien qu'il ait son origine en nous-mêmes (1).

D'après l'école néo-kantienne, les formes élémentaires de la pensée existent donc en vertu de l'organisation de notre mentalité même et ces formes opèrent avec une nécessité inéluctable ; elles se trouvent à la base de tout processus logique et ne peuvent, par suite, être démontrées ; elles ne sont expérimentales qu'en ce sens seul que nous les constatons comme agissantes en notre mentalité.

Volkelt s'est assez longuement étendu sur la chose : « A certaines de mes associations de représentations s'associe l'idée d'une nécessité particulière, que l'on peut désigner comme nécessité logique ou réelle. Avec une fréquence très grande, je remarque qu'il existe dans la conscience, d'une manière inséparable et indestructible, des associations de représentations, qu'il est une contrainte inhérente à la nature des choses, un désir qui nous est donné d'associer les idées de telle façon et non de telle autre. Ces associations de représentations sont accompagnées de la conscience de ne pouvoir être associées autrement, elles disent d'une certaine manière à ma conscience : ce n'est pas du caprice et de la fantaisie, ni une contrainte fixée en nous d'une manière contradictoire ou incompréhensible, d'accoler à une représentation précédente précisément celle-ci et non pas une autre, mais nous nous trouvons par là sous l'action de l'exigence, qui résulte de la chose dont il s'agit. Et cette pensée ne se pose pas comme une compagne extérieure de ces associations de représentations, mais c'est un élément de conscience, qui apparaît simultanément avec elles ; c'est en quelque sorte le poids qu'elles ont pour ma conscience, en opposition nette avec toutes les autres qui se passent en moi (2) ».

L'on comprend aisément que cette nécessité n'est pas purement individuelle, mais que les autres êtres la subissent de

(1) *Logische Studien*, pp. 147 et 148.

(2) *Erfahrung und Denken*, p. 140.

même, c'est-à-dire qu'elle entraîne l'acquiescement de tous les êtres qui pensent et que, par suite, elle prend une valeur générale ; en revanche elle devient une des caractéristiques primitives de tout phénomène logique.

M. Heymans, lui aussi, défend la logique formelle. Certains jugements s'appuient sur des jugements plus simples et ceux-ci, en fin de compte, se ramènent à des éléments derniers dont l'évidence est immédiate. Il compare la théorie de la connaissance à la chimie qui admet des corps simples, des corps composés et des lois de combinaison (1).

Ces éléments logiques simples ne sont tels que pour certains individus et ne sont pas absolument indécomposables en réalité. Dès lors, on se demande où cette simplicité se pose ; en définitive, nous nous trouvons sans point d'appui convenable à nos développements subséquents.

La question de la valeur de la logique formelle a été débattue maintes fois. Existe-t-il des vérités que nous sommes obligés d'admettre ? Et, si même ceci était admis, quelle est la nature de ces vérités ?

Volkelt n'y voit que certaines associations, qui s'opèrent d'une manière inéluctable, n'ayant pas pour cela en elles-mêmes la faculté de déterminer la vérité.

Lange les considère comme des formes constituant la base de notre activité intellectuelle et, par suite, l'élément fondamental de la connaissance.

Windelband et Heymans sont plus précis, puisque ces formes, non définies par Lange et moins encore par Volkelt, deviennent pour eux des axiomes et des lois échappant au contrôle de l'expérience, mais dont on peut devenir conscient.

Le problème oscille entre deux solutions : ou bien, pour certains, il s'agit de lois abstraites, de types d'associations qui se réalisent d'une manière presque inconsciente, ou bien d'autres y voient des éléments plus concrets et plus conscients qui se laissent aisément exprimer en des formules et qui indiquent plutôt des points de départ que des règles de développement.

Mais, quelle que soit la solution adoptée, le formalisme se

(1) Heymans : *Die Gesetze und Elemente der wissenschaftlichen Denkens*, 1890, p. 30.

heurte toujours à la difficulté fondamentale que ces bases, qui sont censées légitimer les processus mentaux, manquent elles-mêmes de la certitude logique ; elles ne nous disent, en somme, que cette seule chose : notre pensée suit de préférence telle ou telle direction, sans nous démontrer pourquoi cette direction offre plus de garantie de vérité que toute autre.

Il en serait autrement si l'on dégageait ces lois des expériences antérieures qui nous ont donné des résultats heureux, ou mieux encore, si on les considérait comme une adaptation progressive de nos facultés au monde de l'expérience, et si l'on conservait à ces lois ou facultés le caractère relatif inhérent à toute expérience généralisée. Mais tel n'est pas le cas dans la logique formelle : les lois y sont absolues et indémontrables, indépendantes de toute expérience et ne sont que des formes pures de la pensée (1) et inhérentes à l'esprit, contenant simplement les conditions dans lesquelles l'entendement peut fonctionner.

Il reste à formuler une objection encore au sujet de ces formes : quelle que soit la signification précise qu'on leur donne, elles impliquent fatalement la conception d'une matière expérimentale à laquelle elles s'appliquent, qu'elles organisent. Même dans les phénomènes psychologiques les plus simples, les deux facteurs ne sont guère dissemblables, et alors cette matière et cette forme ne peuvent être conçues que d'une manière très imprécise, comme le montrent d'ailleurs les travaux des auteurs qui ont soutenu cette thèse, dans laquelle se manifeste encore un fond de dualisme primitif.

Une question qui a une importance primordiale dans la pensée de Volkelt est la théorie du transsubjectif, et nous la considérons comme très intéressante, surtout en ce qui concerne l'explication claire et solide qu'il donne de la fonction de l'objectif. « Le plus simple regard jeté sur ma propre conscience m'enseigne que j'ai la connaissance de mes propres phénomènes conscients. Cette connaissance manque des deux caractères de la connaissance objective, car, d'abord elle ne veut pas exprimer

(1) KANT : *Kritik der reinen Vernunft*, p. 98 et suiv. — Logik : Introd., § 1. — Cf. Krug : *Denklehre*, 1806. — Erdmann : *Kant's Kritik*, p. 154. — Heymans, *op. cit.*, p. 88. — Trendelenburg : *Logische Untersuchungen* (3me éd. p. 33), commença la lutte contre les formalistes.

autre chose que ce qui se trouve en ma conscience, et elle ne connaît aucune valeur se rapportant à une existence réelle ou problématique en dehors de ma conscience. Le point de départ est donc absolument subjectif : ces éléments subjectifs ont une qualité essentielle pour la théorie, c'est que la connaissance que nous en avons est, dès l'abord, une connaissance absolument indubitable et, notons-le, cette certitude subjective est la seule dont nous puissions disposer et c'est elle seule qui peut garantir et établir une connaissance objective » (1).

Quelque moyen que ma conscience puisse appliquer pour reconnaître le transubjectif, ceci ne pourra jamais arriver que sous la forme d'état de conscience : que cette connaissance soit acquise, soit par conclusion, par démonstration ou encore par intuition, dans chaque cas elle est incluse dans ma conscience. Une connaissance qui ne se produirait pas dans ma conscience n'est plus une connaissance. L'expérience est ce qui devient immédiatement et directement intime et c'est là la seule signification que l'on puisse donner à ce fait que la science moderne attribue aux « faits d'expérience », une évidence absolue, une impossibilité de contradiction illimitée. Il serait en effet contradictoire de dire que nous avons expérimenté quelque chose qui est resté en dehors de notre conscience (2). La valeur objective ne repose donc que sur la croyance que je lui accorde et il s'ensuit que les principes de connaissance objective, — par le fait même qu'ils ne peuvent m'être connus que sous la forme d'expérience immédiate de la conscience, c'est-à-dire sous la forme de l'absolument compréhensible en soi, — ne sont pas à même de donner une certitude absolue » (3).

Volkelt s'oppose nettement à la théorie empirique; celle-ci, d'après lui, est insuffisante pour comprendre nos états mentaux, et les lacunes qu'on y trouve sont nombreuses. « L'expérience, comme telle, ne m'autorise qu'à exprimer telle ou telle communauté ou conformité, par rapport au nombre incroyablement restreint de cas qui existent en ma conscience comme ayant été réellement expérimentés. Chaque fois que j'emploie sans

(1) *Erfahrung und Denken*, pp. 28 à 38.
(2) *Erfahrung, op. cit.*, pp. 61 à 65.
(3) *Die Aufgaben*, p. 524.

restriction les mots « tous » ou « toujours », etc., ou que même je me borne à faire purement d'un concept le sujet d'une proposition, je dis quelque chose de superempirique ou de transsubjectif, et j'applique un principe de connaissance essentiellement différent de l'expérience ».

Bien que l'on soit forcé d'admettre que le domaine qui se trouve au delà de l'expérience doive se diriger d'après le domaine extrêmement limité de ce que l'on a perçu, notre mentalité néanmoins dépasse considérablement ce domaine ; elle y ajoute des éléments qui n'y sont pas donnés, et c'est ce que Volkelt appelle le transsubjectif. Toute valeur générale notamment est de cette nature, la méthode purement empirique ne m'autorise même pas à dire, ne fut-ce que dans le sens de la pure probabilité, que d'autres sujets en dehors de moi existent, et, à plus forte raison, de simples expériences ne peuvent créer de valeur générale. Celle-ci n'a de sens que si l'on suppose que d'autres sujets pensants existent en dehors de moi, mais étant donné que l'expérience, comme telle, ne me donne aucun moyen de conclure des images d'hommes qui paraissent en mon champ de perception à des sphères de consciences transsubjectives correspondantes, l'expression « valeur générale » perd, par suite, sa signification, si l'on se maintient dans le domaine de l'expérience pure.

Une autre donnée psychologique d'importance primordiale, et que l'expérience ne nous donne pas, est la continuité de nos états de conscience; à défaut de celle-ci, la régularité elle-même disparaît de l'expérience et, par suite, cette régularité doit être ramenée dans le domaine du transsubjectif ou du non-expérimenté.

Mais l'auteur va plus loin encore et, quelque incroyable que la chose puisse paraître tout d'abord, il dénie la régularité même aux processus de conscience en tant que tels ; c'est-à-dire que si l'on comprend la chose d'une manière précise, il est absolument impossible d'expérimenter la régularité : Si, dans ma conscience, aujourd'hui B suit A, il se peut que demain, A apparaisse sans B et inversement.

C'est à ce fait que nous constatons la régularité que répond l'acceptation du transsubjectif, c'est-à-dire l'acte de compléter le processus conscient par ce qui n'est pas expérimenté. Si la

régularité était simplement construite par ce qui arrive à la conscience, celle-ci même devrait être une garantie pour l'apparition simultanée des représentations que j'ai unies dix ou cent fois et pour leur cours non interrompu. Ceci pourtant n'est pas le cas ; que d'interruptions, de troubles ou de traverses interviennent par milliers dans une conscience! Pour des accidents de ce genre, contre lesquels la conscience n'a jamais de garantie, l'on doit créer, une fois pour toutes, la possibilité d'une correction en acceptant une réalité transsubjective, si l'on veut qu'il soit question de régularité. Ainsi, il n'existe donc pas de science qui puisse se maintenir dans le domaine de l'expérience pure et, par suite, on en arrive à un scepticisme absolu si l'on se refuse à admettre l'importance des facteurs transsubjectifs.

Avant Volkelt, d'ailleurs, von Hartmann avait montré que le monde des sensations n'était qu'un groupe chaotique d'éléments sans cohésion (1) et Liebmann aussi avait soutenu que le monde serait incompréhensible si l'on éliminait les additions subjectives de l'ensemble des expériences (2). « La science expérimentale, dit-il, a besoin de maximes d'interprétation, c'est-à-dire de principes fondamentaux, d'après lesquels nous complétons en un tout expérimental cohérent la suite fragmentaire de perceptions particulières, par l'interpolation ou l'insertion des éléments intermédiaires manquants ».

D'après cela il est évident que Volkelt ne se pose pas en adversaire de l'expérience, mais qu'il se borne à en montrer les lacunes.

Les faits d'expérience sont, pour la pensée, l'excitant et l'occasion de poser des questions ; non seulement quelques contacts passagers avec l'expérience sont nécessaires à la pensée, mais les excitants que forme l'expérience agissent aussi souvent et aussi longtemps que la pensée est active. Cependant l'expérience n'est pas la cause de l'association des idées ; celles-ci sont le résultat des formes suivant lesquelles la pensée fonctionne *eo-ipso* et qui ne peuvent jamais être découvertes nulle part dans ce qui est directement expérimenté. L'expérience, comme

(1) *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus*, pp. 81 et suivantes.
(2) *Die Klimax der Theorien*, 1884.

telle, ne possède nulle part l'unité. l'ordre, la liaison, etc. (1).

La connaissance objective se réalise donc par l'action simultanée de deux facteurs variables, qui ne peuvent être déduits l'un de l'autre : la pensée et l'expérience, et entre lesquels cependant existe une dépendance unilatérale, en ce sens que les variations qui apparaissent dans les matériaux de l'expérience ont une importance considérable pour les variations de la pensée, tandis que, par contre, les matières d'expériences données restent indépendantes, en tant que données, des variations de la pensée.

La connaissance objective se pose donc partout comme le résultat d'une transformation logique d'une base expérimentale, suivant des formes et des principes qui, eux, ne peuvent être expérimentés directement, mais qui sont inhérents à toute activité mentale. Ces formes de la pensée sont les catégories et leur caractéristique consiste en ce que les formes qu'elles expriment existent immédiatement dans la pensée comme des modes par lesquels le non-expérimentable ou l'objet transsubjectif de la connaissance apparaît.

La fonction de la pensée est de former quelque chose d'objectif au moyen de la connaissance subjective, c'est la cause efficiente de la connaissance objective. Mais pour cela elle a besoin de l'expérience comme base constante et comme matière exclusive. Quelque pauvre que soit la science que procure l'expérience pure par elle-même, d'autant plus importante, par contre, est la place qu'elle occupe pour la connaissance objective, lorsqu'elle est unie à la pensée (2).

La pensée n'est donc pas autre chose que l'association de représentations, à laquelle s'ajoute la conscience de la nécessité logique et réelle et, inversement, toute association logiquement nécessaire, — ce qui n'est autre chose que le jugement, — nécessite *eo-ipso* l'acquiescement.

L'auteur insiste beaucoup sur la signification qu'a l'apriori dans sa théorie et les développements qu'il formule à ce sujet semblent très importants : « J'ose, dit-il, émettre le principe que les fonctions que nous groupons sous l'expression générale

(1) *Erfahrung*, pp. 242 à 245.

(2) *Erfahrung*, p. 242.

d'activité de l'esprit, sont, par rapport aux autres processus conscients, d'une nature originelle et non pas dérivée. La pensée consiste en des fonctions qui s'ajoutent comme quelque chose de spécial et d'essentiellement nouveau aux sensations et aux perceptions, aux reproductions et aux associations, aux sentiments et aux désirs, en résumé, aux autres fonctions psychologiques.

On ne peut évidemment supposer qu'il y ait certaines idées *achevées* qui soient innées ».

En général, cette conception, qui a si souvent été attribuée aux aprioristes par leurs adversaires, n'a été que très rarement leur point de vue réel et Kant lui-même ne l'admettait pas. On s'approcherait davantage de la vérité en concevant l'apriori comme une disposition. On doit ajouter cependant que cette disposition ne se développe que sous l'excitation constante de l'impression des sens. L'idée de l'apriori s'accorde parfaitement bien avec la conviction que les fonctions dont il s'agit n'acquièrent que sous l'action de relations extérieures cette détermination parfaite qu'elles ont lorsqu'elles sont des fonctions achevées, et que, sans l'influence de l'extérieur, la disposition ne sortirait pas de l'état latent et ne deviendrait pas une fonction.

Le point de vue de l'apriorisme peut et doit comprendre ce qui est justifié dans la théorie empirique, c'est-à-dire la pensée du développement progressif sous l'action de relations externes. Cependant cette conception de la disposition doit être précisée davantage encore. Ce ne sont pas des propriétés quelconques, particulières, non systématisées et éparses qui, dans le cours de la vie psychique, sont ajoutées à la conscience, mais les dispositions dont il s'agit se manifestent purement sous la forme d'une certaine régularité de la fonction. La pensée a en elle, dès le début, certaines directions de fonctionnement, certaines normes d'activité, qui à leur tour dépendent l'une de l'autre suivant une règle. La pensée, par son côté aprioristique, ne consiste en autre chose qu'en ses complexus réguliers originels. Les perceptions, etc., sont les relations sans lesquelles se réalisent les tendances générales régulières.

Le subjectif et le transsubjectif doivent se rencontrer dans la raison dernière ; ils doivent être les apparences, les expres-

sions et les développements d'un principe fondamental idéal, et ainsi l'apriorisme mène à un monisme téléologique » (1).

En somme, sous le rapport de l'*a priori*, Volkelt interprète la pensée de Kant et ne s'en éloigne guère quant au fond. On trouve, en effet, dans la logique du maître allemand l'explication suivante de l'*a priori* et des *formes* de la pensée : « Si nous faisons abstraction de toute connaissance que nous ne pouvons acquérir qu'à l'occasion des *objets* et que nous ne réfléchissions qu'à l'usage de l'entendement en général, alors nous découvrons ces règles absolument nécessaires sous tous les rapports et sans aucun égard aux objets particuliers de la pensée, parce que sans elles il n'y aurait pas de pensée. Ces règles peuvent donc être considérées *a priori*, c'est-à-dire indépendamment de toute expérience, parce qu'elles contiennent simplement, sans distinction d'objets, les conditions de l'usage de l'entendement en général, qu'il soit pur ou expérimental. D'où il découle que ces règles générales et nécessaires de la pensée n'en peuvent concerner que la forme et nullement la matière (2) ; l'*a priori* se déduit donc de la nature même de notre mentalité ».

La pensée de Volkelt, bien qu'étant idéaliste, ne correspond pourtant pas à l'idéalisme absolu de Hegel, car il n'admet pas que les formesde la pensée s'appliquent au monde transsubjectif. « Il ne faut pas conclure, dit notre auteur, que la nécessité logique signifie qu'elle soit une copie d'une vérité qui contiendrait le transsubjectif, et encore moins comprendra-t-on par là, qu'en sa nature, la nécessité logique soit identique avec la nécessité de l'être. Je me suis tenu, dit-il, soigneusement écarté de cette extension trop grande que l'école hégélienne a donnée à cette similitude. Mais, lorsque je dis que la nécessité logique a *eo-ipso* une signification transsubjective, tout ce que j'affirme par là, c'est que chaque association logique nécessaire cache, en tous les cas, une *existence* transsubjective » (3). La nécessité logique, en d'autres termes, nous permet d'affirmer une existence transsubjective, mais nous ne pouvons légitimement transposer cette nécessité elle-même dans le domaine transsubjectif,

(1) *Erfahrung*, pp. 499 à 503.

(2) *Logique* (traduction française), p. 4.

(3) *Erfahrung*, p. 160.

lorsque celui-ci est affirmé. C'est-à-dire, pour reprendre les propres termes de Volkelt, en attribuant à la nécessité logique une valeur transsubjective on laisse absolument indéterminée la question de savoir dans quelle mesure et à quelle profondeur le transsubjectif peut être reconnu par la nécessité logique et en quoi consiste la qualité de l'être transsubjectif.

Telle est à peu près l'idée de Windelband, selon qui le mécanisme psychologique, non réglé par des lois logiques, unit les représentations tout à fait au hasard.

Par contre, les lois logiques n'exigent que cette seule chose, c'est que les représentations à associer, dans la totalité de leurs caractères, soient confrontées l'une avec l'autre et puis unies, de telle manière que le mode de liaison repose, non sur un caractère accentué par le mécanisme psychologique, mais bien plus sur les relations d'ensemble de leur contenu et de leur étendue..... Il n'est pas question de ce que cette association existe comme liaison en dehors de la conscience au sens réaliste ; cela signifie simplement que cette liaison ne peut être déterminée par la fantaisie de la subjectivité, mais seulement par le contenu même des représentations (1).

M. Heymans aussi a soutenu une thèse semblable : « Il est vrai, dit-il, que la pensée logique semble s'appliquer aux apparences, mais de fait elle ne s'applique aux apparences que lorsque la pensée les a transformées en jugements et seulement encore dans la mesure où l'activité de la pensée détermine leur nature. Les lois logiques ne sont pas des lois des choses, mais exclusivement des lois de la pensée (2) et le facteur subjectif ne manque dans aucun des éléments de notre connaissance » (3).

D'ailleurs cette idée est presque fatalement amenée par le point de départ de la théorie kantienne : Puisque l'objet en soi est totalement inconnaissable, nous ne pouvons trouver dans nos activités mentales que les lois propres de cette activité, et rien ne nous autorise à les transporter dans un monde dont l'objet, les relations et, par suite, les lois, nous sont étrangères et dont, en définitive, la seule chose que nous puissions affirmer

(1) *Ueber die Gewissheit der Erkenntniss*, 1873, pp. 83 et suivantes.

(2) *O. cit.*, p. 95.

(3) *Het experiment in de philosophie*, 1890, p. 6.

est la pure existence en dehors de nous, existence qui est cause de nos sensations. Nous affirmons cette objectivité en vertu d'une certitude de nature immédiate et irrésistible, mais dont la base est purement subjective et c'est une certitude de même ordre qui accompagne les associations logiques.

Windelband, dans ses « Präludien » formule la même hypothèse et nous la retrouvons chez Lotze et chez Sigwart.

La théorie que soutient le professeur hollandais M. J. Heymans est très voisine de celle de Volkelt : Pour lui aussi le transsubjectif joue un rôle essentiel en notre connaissance, des éléments non expérimentés sillonnent notre science toute entière et le principe de causalité lui-même se base sur des éléments extra-empiriques (1).

M. Heymans admet également la valeur de la logique formelle et ces formes de la pensée sont les principes d'identité, de contradiction, etc., qui sont des normes, parce qu'elles sont des lois naturelles de la pensée (2), parce qu'il nous est impossible de considérer comme vrai ce qui est contradictoire. Ces normes ou lois sont apodictiques, ce qui signifie uniquement que ces lois, lorsqu'elles sont données comme lois psychiques doivent être nécessairement valables pour tout ce qui est objet de la pensée, mais nullement que ces lois elles-mêmes, considérées comme lois psychiques, étaient nécessaires. Celui qui connait le moule peut juger apodictiquement de la forme de l'image qui doit être coulée, mais il ne sait que par l'expérience, mais non comme fait nécessaire, que le moule est conformé de telle ou telle façon (3).

Quelle que soit la valeur des études publiées par les adeptes de la théorie néo-kantienne, l'intérêt principal se trouve peut-être dans leur défense des catégories logiques. Kant y attachait beaucoup d'importance et nous rappellerons sommairement la table qu'il en dressa. Les quatre catégories principales : la quantité, la qualité, la relation et la modalité, se subdivisent chacune en trois autres, ce qui, en somme, donne le tableau suivant :

(1) *Die Gezetze und Elemente*, p. 12.

(2) *Id.*, p. 69.

(3) *Id.*, p. 100.

1. — *Quantité.*
Unité.
Pluralité.
Totalité.

2. — *Qualité.*
Réalité.
Négation.
Limitation.

3. — *Relation.*
Substance et accident.
Cause et effet.
Action et réaction.

4. — *Modalité.*
Possibilité.
Existence.
Nécessité.

Ce sont des formes de pensée pure qui organisent la matière fournie par les sens. Une catégorie, pour lui, est donc un concept par lequel on détermine en quelle forme de jugement les représentations doivent être unies (1). Tous les jugements, quels qu'il soient, sont des fonctions de notre besoin d'unité et de nos représentations. Les divers moments logiques, que l'on appelle catégories, sont autant de manières d'unir des représentations en une conscience. Ces catégories sont des fonctions logiques d'association, comme l'espace et le temps sont des formes de perception.

Windelband comprend également sous le nom de catégories les formes synthétiques de la pensée ou les relations dans lesquelles les contenus donnés par les sens sont groupés entre eux par la conscience. La pensée associative, qui est active en cela, se manifeste soit comme processus de connaissance dans le jugement ou comme savoir réalisé dans le concept. Dans le premier cas, les contenus séparés de la représentation, qui, dans le langage, se discernent le plus simplement en sujet et en prédicat, sont mis en relation par la catégorie, et la valeur de vérité de leur relation est exprimée ; sous la seconde forme, la relation affirmée du contenu des représentations est posée dans d'autres relations comme un tout coordonné et achevé (2). Le jugement

(1) Du Marchié van Voorthuysen : *Nagelaten geschriften,* I, p. 213.
(2) *Vom System der Kategorien,* p. 46.

décide si cette association sera valable ; le concept l'utilise soit comme valable, soit comme admise momentanément.

Nous avons vu que, d'après la théorie néo-kantienne, il existait dans la pensée une matière immédiatement donnée que les formes ou catégories organisaient ; mais les processus changeants de la pensée synthétique nous enseignent que les contenus particuliers peuvent entrer en diverses relations, et que, d'autre part, les mêmes relations peuvent exister entre des contenus différents ; la fonction et le contenu de la conscience paraissent indépendants l'un de l'autre.

Conformément à cela, l'auteur en arrive à deux genres de catégories : 1° les catégories constitutives signifiant ces groupements matériels qui forment la relation objective des éléments représentés ; 2° les rapports de réflexion qui concernent ces relations que la conscience peut dégager des contenus par son activité combinante. Pour les premières les règles sont invariables et fixes (telles que l'inhérence et la causalité); pour les secondes la réflexion se meut avec une liberté beaucoup plus grande (1).

Il est incontestable que certaines formes de jugements ou de pensées apparaissent avec une grande prépondérance en notre esprit, mais leur multiplicité même n'a guère permis jusqu'ici un classement méthodique et complet et la preuve s'en trouve dans la diversité des systèmes proposés : Descartes, Spinoza, Locke et Wolff avaient établi certaines notions métaphysiques, ayant de la parenté avec les catégories, substance, attribut, mode (Descartes et Spinoza); relation (Locke), essence (Wolff).

Leibnitz distinguait cinq titres généraux des êtres, qui se rapprochaient de la théorie d'Aristote.

Herbart considérait les formes de l'expérience courante : chose, propriété, rapport, négation, etc., ainsi que les catégories psychologiques de l'aperception interne : sentir, savoir, vouloir, agir.

Hegel comprenait sous le terme de catégories les entités générales dont est tissue toute réalité; Schleiermacher forma sa division formelle des concepts en concepts de sujets et de prédicats, auxquels Lotze ajouta les concepts de relation (2).

(1) *Vom System der Kategorien*, p. 49.

(2) Uberweg : *System der Logik*, p. 105. — Lotze : *Logik*, p. 77.

Wundt classa les concepts en objets, propriétés et états (1).

Steinthal considéra les catégories comme les formes des processus dans lesquelles apparaissent les concepts : tels sont le jugement et le syllogisme (2).

Stuart Mill comprit sous le terme de catégories : l'existence, l'ordre dans l'espace, l'ordre dans le temps et la ressemblance. Enfin, M. Renouvier transforma assez complètement la table de Kant en en faisant une critique serrée (3).

Von Hartmann entendit par catégorie une fonction intellectuelle, inconsciente de nature, et déterminée de forme. Dans la mesure où ces fonctions inconscientes pénètrent dans la sphère subjective idéale, elles le font par leurs résultats, notamment par certains éléments formels du contenu de la conscience. La réflexion consciente peut alors, *a posteriori*, déduire à nouveau, par abstraction, du contenu de la conscience les formes de relation qui ont agi lors de la formation (4). Il admit aussi des catégories des sens et de l'esprit.

Th. Lipps, enfin, sous le nom de catégories, comprend les « Prädicabilien », c'est-à-dire les prédicats de jugements possibles. Ils sont ou objectifs ou subjectifs. (Ceci rappelle Windelband). Les catégories objectives sont les éléments possibles ou des déterminations se rapportant à des objets représentés. Les catégories subjectives, par contre, sont des déterminations de notre nature, lorsqu'elle se représente des objets ; à celles-ci appartiennent les catégories de l'unité, de la pluralité, de la totalité, de l'unique, de la quantité, de l'identité, etc. Malgré ces divergences, il reste certain que nous avons des modes d'activités usuelles, non seulement personnellement, mais encore que les autres hommes suivent des processus, sinon identiques, du moins approchants, quelle que soit la nature des expériences auxquelles ces catégories s'appliquent. Ce que nous ne croyons pas pouvoir admettre, c'est que ces formes ou catégories aient une rigidité rigoureuse et que les formes de transition de l'une à l'autre ne jouent aucun rôle dans notre mentalité.

(1) *Logik*, p. 409.

(2) *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*, 1871, p. 105.

(3) Renouvier : *Essai de critique générale*, t. III, pp. IX et suiv. — *Critique de la doctrine de Kant*, pp. 7 à 9 et 273 à 280. (F. Alcan).

(4) Von Hartmann : *Kategorienslehre*, 1896, p. VII.

C'est d'ailleurs là aussi, à notre avis, le vice fondamental de la thèse kantienne ou néo-kantienne en ce qui concerne la théorie de la connaissance. Partout cette école pose des formes rigoureuses, précises et existantes pour elles-mêmes. Mais comment se fait-il, nous demandons-nous, si chaque individu pense d'après ces formes rigoureuses, lorsqu'il veut penser d'une manière scientifique, comment se fait-il que par les divergences qui existent entre chaque individu, on en arrive à des résultats différents et même contradictoires. Les données devraient se mouler en un ensemble qui ne différerait que par la nature même de ces données ; or, comme celles-ci sont simples, les résultats ne peuvent guère différer que d'une manière peu importante. Ces lois elles-mêmes semblent différer, jusqu'à une certaine mesure, d'individu à individu. Il y a bien des règles, que la nécessité de la vie, — surtout de la vie sociale — a imposées à tous, mais les variations mêmes que nous trouvons dans le mode de conception de tout individu prouvent que les bases les plus fondamentales elles-mêmes ne sont pas absolues et que les éléments plus contingents répondent à des états assez lâches et assez variables.

La certitude scientifique revient, en somme, à se baser exclusivement sur celles de ces lois que l'expérience a fixées dans l'humanité comme étant les plus efficaces, comme les plus tenaces dans les sélections nécessaires, tant individuelles que sociales. Car, nous le répétons, elles ont une valeur collective, parce qu'elles sont le produit de l'adaptation de chacun des individus à l'ensemble des autres avec lesquels il est en contact.

Benno Erdmann a attiré l'attention sur l'existence de ces formes de transition (1).

La question des données immédiates est également, dans la théorie, un point très vague. Faut-il entendre par là les sensations simples (le rouge, le chaud, etc.) ou des éléments plus complexes, tels qu'un objet perçu, ou encore les idées quelconques, telles qu'elles apparaissent spontanément en nous, sans avoir encore entre elles une liaison logique consciente ? Ce sont là des points essentiels bien obscurs, qui existent dans le néo-kantisme.

(1) *Theorie der Typen-Eintheilungen*, Philos. Monatshefte, 1894, p. 16.

THÉORIE DE L'IMMANENCE

On peut considérer que W. Schuppe en a été le fondateur, bien que l'idée originelle n'en fut pas inconnue des philosophies anciennes et que l'école se rattache assez directement à Berkeley. En réalité, la théorie de l'immanence a une base commune avec l'hégélianisme, car, comme lui, en dernière analyse elle admet l'identité de l'être et de l'état de conscience ou la pensée ; cependant la théorie est peut-être en parenté plus étroite encore avec la pensée de Fichte.

Comme dans toutes les autres écoles d'ailleurs, des différences se marquent entre les divers auteurs qui sont partis du même point de départ ; mais,néanmoins, il est légitime, croyons-nous, de comprendre parmi les théoriciens de l'immanence, outre W. Schuppe, von Schubert-Soldern, A. von Leclair, Max Kauffmann et peut être aussi Th. Ziehen et Rehmke. Mais ces derniers n'appartiennent à l'école que d'une manière moins nette.

Kant appelait *immanent* ce qui se maintient totalement dans les limites de l'expérience, et l'école de l'immanence, que nous étudions, admet comme principe fondamental que toute connaissance, soit qu'elle se rapporte à notre être propre, soit qu'elle se rapporte au monde en dehors de nous, ne peut jamais être qu'un fait de conscience. Comme tel, toute connaissance renferme d'une part le moi pensant, en tant que sujet, et, d'autre part, le contenu des sensations, en tant qu'objet. Ces deux éléments se déterminent l'un l'autre, car sans sujet il n'existe pas d'objet et sans objet pas de sujet. Mais les deux choses ne répondent cependant pas, comme l'admettait l'ancienne théorie de la connaissance à une autre distinction fondamentale et primitive.

Schuppe, dans sa *Logique*, publiée en 1878, part de l'idée qu'il est contradictoire d'admettre que quelque chose existe en dehors de la conscience (1); partant, il rejette l'ancienne erreur,

(1) *Erkenntsnisstheoretische Logik*, p. 15.

comme il l'appelle, qui pose à côté de notre connaissance une soi-disant réalité qui serait l'original de notre pensée (1), il n'admet pas d'être transcendental qui puisse devenir objet de notre connaissance, et toute réalité, selon lui, se trouve dans les phénomènes de conscience (2). Pourtant, dans son ouvrage *Das menschliche Denken* (1870), auquel appartient une des citations ci-dessus, il ne se refusait pas d'admettre une existence réelle qui n'est pas perçue, mais la seule connaissance que nous en ayons, c'est qu'elle produit des sensations ; la cause métaphysique elle-même est inconnue et le développement de notre pensée ne peut être appelé une reproduction de la réalité inconnue, mais bien plutôt une production (2). Ce monde de réalité métaphysique est une espèce d'hypostase, de réalité absolue, avec lequel nous n'aurions que des relations lointaines et nullement démontrées. Toute concordance avec lui n'est qu'un simple postulat. Il ne s'agit donc pas ici d'une thèse réaliste. La chose en soi est négligée, ou, si son existence est admise, il ne s'agit que d'une hypothèse possible et non pas d'une donnée immédiate pouvant servir de point de départ.

Voyons ce que signifie,dans la théorie de l'immanence, l'opposition du subjectif et de l'objectif. Selon Schuppe, von Schubert-Soldern et Rehmke, le sujet et l'objet sont des produits de la réflexion sur le phénomène de conscience indivisible (3). Donc tous deux, sujet et objet, sont phénomènes de conscience. Il est du domaine de l'être lui-même de montrer en soi les deux composants ou moments abstraits, le moi et le monde objectif,et cette unité, qui existe entre ces deux composants, montre précisément que chacun d'eux, sans l'autre, disparaît dans le néant. L'activité purement subjective, soit de la pensée, soit de la sensation, n'a aucun sens (4). Il est évident que, même si l'on reste dans le domaine des sensations, telles que la couleur, le son, on ne peut les imaginer sans sujet qui les perçoit et que ce n'est que leur groupement comme objet que l'on a une tendance à poser en lui-même.

(1) *Das menschliche Denken*, pp. 8, 11 et 12.

(2) Göttingischen Gelehrte Anzeigen, 1901, p. 656.

(3) Schuppe : *Erkennt. Logik*, p. 64. Schubert — Soldern : *Grundlagen der Erkenntnisstheorie*, p. 12. Rehmke : *Der Welt als Wahrnehmung und Begriff.*

(4) *Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik*, 1894, p. 29.

M. von Schubert-Soldern a très nettement développé son point de vue dans une réplique envoyée à M. le professeur Wundt. On ne peut imaginer, dit-il, que quelqu'un puisse expérimenter quelque chose qui n'appartienne pas à sa conscience. La conscience est ce qui peut être pensé dans le sens le plus large ; l'expérience est prise dans un sens plus étroit. Je ne puis faire une expérience qui n'appartiendrait pas à ma conscience, mais, par contre, je puis poser quelque chose qui soit au-delà de l'expérience. Je ne nie pas, dit l'auteur un peu plus loin, que les choses existent indépendamment de la conscience, si par indépendamment on entend l'indépendance causale. Mais ceci doit être précisé davantage. Les lois d'après lesquelles les choses se suivent ou se groupent en simultanéité, sont, notamment, entièrement indépendantes de ma conscience et encore plus de ma volonté, de mon sentiment et de ma représentation : je puis, par l'intermédiaire de ma volonté, agir sur mon corps et par là sur le monde extérieur ; mais la régularité des événements extérieurs n'en est guère troublée et je ne puis qu'avec l'aide de cette régularité influencer les événements (le monde) externes. Par ma volonté et par les changements qui adviennent dans mon monde interne en général, pas la moindre chose ne peut être changée à la régularité du monde externe. Inversement, des changements du monde externe ne peuvent modifier la régularité de mes événements internes ; ils ne peuvent les influencer qu'en changeant leurs contenus. Les lois de l'association, celles de la pensée, du sentiment et de la volonté, ne peuvent être modifiées par les changements du monde externe. Malgré eux toute la régularité interne et externe s'accomplit dans la conscience ; aucun de ces événements réguliers ne mène au-delà de la conscience. L'objet réel, dit encore le même auteur, est une abstraction des données (subjectives) immédiates et, par suite, n'est pas cause de l'état de conscience, mais est lui-même état de conscience (1).

Quelles sont, suivant les théories de l'immanence, les éléments simples sur lesquels se construit notre activité mentale ? Ce n'est pas le monde des choses et des événements qui est construit par la pensée sur les données premières (2); ce sont les sensations

(1) *Erwiederung auf Prof. Wundt's Aufsatz* : Philosophische Studien, 1897, pp. 312 et 313.

(2 *Grundriss*, p. 43.

qui sont l'origine de toute pensée et de tout langage (1). Notre pensée toute entière et toute notre connaissance n'est plus, comme le supposent les réalistes, une pénétration dans les choses, mais une reconstruction des impressions des sens (2).

M. von Schubert-Soldern, dans ses *Grundlagen einer Erkenntnisstheorie*, qui datent de 1884, précise l'idée comme suit : la chose est une détermination dans le temps et l'espace, un groupement d'une certaine nature de modifications régulières ; c'est donc, selon lui, non une donnée primitive, mais une construction dérivée. Notons toutefois, en passant, que cette définition omet un caractère de la notion d'objet : c'est la régularité du groupement des données qui la forment. La règle existe non seulement dans leur variation successive, mais aussi dans leur liaison simultanée ; celle-ci n'est pas absolument arbitraire. Les impressions des sens qui primitivement sont données, ne sont pas des impressions sensorielles simples, non même des objets particuliers, mais des impressions immédiates et non analysées. C'est sur ce substratum d'ordre concret que se construit le concept, et celui-ci lui-même est réalisé par un travail de la pensée s'opérant suivant les principes d'identité et de causalité, qui établissent des relations entre des données primitivement indépendantes (3).

Cependant, déjà ces données premières établissent, dès le premier stade, une certaine dualité entre le moi pensant comme sujet et le contenu des sensations comme objet ; malgré l'inséparabilité du sujet et de l'objet, leur opposition est la plus grossière et la plus irréconciliable qui puisse être pensée, l'un ne peut se transformer en l'autre, et en cela l'école s'éloigne de Berkeley, qui, lui, écartait purement le monde extérieur, sans justifier la conception que nous en avons. Comme nous l'avons vu, l'objet et la sensation ou la pensée n'en forment pas moins une unité indivisible. Le rapport d'opposition dans la théorie d'immanence s'établit entre le moi et la sensation.

L'idée de vérité, dans la théorie que nous examinons, a le caractère qui lui est spécial dans toute pensée idéaliste. Comme il

(1) *Menschliche Denken*, p. 40.

(2) *Id.*, p. 39.

(3) *Erkenntnisstheoretische Logik*, p. 142 et suiv.

n'existe pas de critérium fixe hors de nous, que la conscience est le tout, la vérité ne se conçoit que par une relation avec d'autres états de conscience et le principe de vérité ne peut être cherché que dans le contenu de la pensée même. Von Schubert-Soldern reprend dans un de ses premiers ouvrages cette expression de Schuppe : que la vérité est l'association et la concordance universelle de tous les actes de la pensée l'un avec l'autre (1) et que, comme telle, elle ne se distingue pas de la connaissance. Dans sa réplique au professeur Wundt, que nous avons déjà rappelée, il revient sur le même sujet et exprime son idée en d'autres termes : « le seul critérium de la vérité est que je la puisse penser ; s'il y avait une pensée exacte et une pensée fausse, il devrait y avoir aussi des critères généraux de la pensée vraie et de la pensée fausse. Où sont-ils ? » demande-t-il (2). Et il observe lui-même que sa conception exclut toute possibilité de l'hypothèse d'une vérité absolue.

Mais cette concordance est nécessaire,non seulement entre nos représentations purement individuelles, mais également avec celles que nous avons d'autres êtres, et cette concordance là joue un rôle prépondérant, surtout dans la formation de notre conception du réel.

Celle-ci est une création progressive et n'est pas un absolu, comme l'ont affirmé Leibnitz et la plupart des philosophes. Schuppe nous dit que ce qui n'est que subjectif est déjà un mode du réel ; les représentations reproduites, de même que toute production fantaisiste et toute erreur, participent à l'existence, mais seulement en tant que processus subjectif. Lorsque les excitations propres du sentiment ou de la volonté sont objets de la pensée, personne ne doute de la réalité de cette existence, mais on ne se contente pas de cette réalité (3). Le subjectif suit également une régularité déterminée, mais cette régularité est celle du sujet individuel, c'est-à-dire celle qui distingue ce sujet d'autres sujets et qui constitue sa particularité. Ce fait de conscience, qui est nécessaire à l'essence commune de la conscience et qui, par suite, revient à tous, n'est pas par le fait même sub-

(1) *Grundlagen einer Erkenntnisstheorie*, p. 182. — *Das menschliche Denken*, p. 263.
(2) *Erwiederung*, etc., *op., cit.*, p. 310.
(3) *Grundriss*, etc., *op. cit.*, p. 8.

jectif, mais objectif (1). Il a d'ailleurs exprimé cette idée à diverses reprises « les impressions des sens et les lois de la pensée, qui peuvent être reliées d'une manière nécessaire au concept de la conscience en général, sont par là même objectivement valables et forment la réalité concrète, en opposition avec les tromperies des sens et l'erreur » (2) qui, elle, n'est que l'individuel, que l'on considère comme ayant une valeur générale ; le réel, en définitive, est quelque chose qui est perçu et qui est en relation fondamentale avec toutes les autres choses perçues. Partant de là, l'existence objective elle-même, bien qu'elle ne puisse être définie, à proprement parler, n'est pas une donnée immédiate, mais une déduction ou une construction mentale. Sur les données immédiates, c'est-à-dire les impressions des sens, l'être lui-même, selon Schuppe, est pensée et le contenu de cette pensée n'est formé que d'états de conscience. Tout est état de conscience, le monde le plus réel, le soleil, la lune, et les étoiles, et cette terre avec ses minéraux et ses animaux.

von Schubert-Soldern, dans un article très remarquable, a exposé sa conception de l'*être*, en critiquant celle de Beneke. Selon lui, — et en cela il se rapproche beaucoup de Kant — l'*être* n'est pas une propriété d'une chose, mais sa supposition logique. Par le fait même que je pose logiquement une chose, l'*être* est affirmé dans le même acte ; vouloir lui ajouter l'*être* comme propriété, signifie affirmer d'une chose qui n'est pas qu'elle existe, c'est-à-dire commettre deux contradictions (3). « La question n'est pas, selon lui, de savoir si quelque chose que je perçois, que je me représente ou que je pense comme concept *est*, c'est-à-dire existe comme telle, mais seulement si j'attribue à ce « quelque chose » le mode d'*être* exact. Et ce n'est qu'en ce sens que je puis dire que quelque chose n'existe pas, c'est-à-dire sans ce mode d'*être* déterminé, bien que par là l'on admette qu'un autre mode d'existence lui convient. Un état de conscience peut ne pas exister en tant que perception, mais alors il existe

(1) *Die Normen des Denkens*. Vierteljahrschrift für wiss Philosophie, 1883, p. 394.

(2) Schuppe : *Was sind Ideen*. — Zeitschrift für Philosophie, 1883, p. 2.

(3) Schuppe : *Begriff und Grenzen der Psychologie*. — Zeitschrift für immanente Philosophie, 1896, p. 45, — *Grundriss*, p. 19.

certainement en tant que représentation ou concept » (1).

Von Leclair définit l'*être* comme le plus haut concept d'espèce de tout ce qui est ou peut être un phénomène de conscience (2). Mais il est un point de départ qui, pour l'analyse de l'existence, s'impose; c'est l'existence du *moi* conscient en tant qu'unité absolue, totalement indivisible même, en sujet et objet.

C'est là le point de départ. Nous n'avons pas, il est vrai, de prime abord, une connaissance théorétique de la soi-disant essence du *moi* conscient, mais ce n'est pourtant pas un concept vide : pour chacun c'est le plus certain et le plus connu du monde, distinct de tout autre chose. L'existence du moi conscient est la plus primitive et la plus incontestable ; elle est la mesure première à laquelle on rapporte tous les concepts d'existence (3).

Le *moi*, chez Schuppe comme chez von Leclair, n'est bien entendu pas le moi considéré en tant que sujet, en opposition avec l'objet, il n'est qu'un moment abstrait du moi total avec toutes ses possibilités d'états de conscience. Quant à la question de savoir comment le moi peut faire en sorte d'avoir des états et des contenus de conscience différents, comment il peut se retrouver en tous ceux-ci et s'y reconnaître, Schuppe avoue ne pouvoir le dire, et cela va de soi. Il estime que toute réflexion au sujet de l'identité du moi est un phénomène premier auquel tous les autres se ramènent, mais ce phénomène appartient déjà au concept de conscience même (4). De l'existence du moi conscient on infère progressivement l'existence des autres *moi*, qui eux aussi ne sont que des groupements d'états de conscience et ces autres *moi*, comme nous l'avons vu, servent à leur tour à former un monde de sensations commun à divers êtres, monde qui, comme tel, ne peut appartenir exclusivement ni à la conscience étrangère, ni à la conscience propre (5) ; ceci précise la signification du monde de la réalité qui n'est plus autre chose que le système d'éléments communs des états de cons-

(1) R. von Schubert : *Ueber der Begriff des Seins.* — Vierteljahrschrift f. Wiss. Philos., 1889, p. 132.

(2) von Leclair : *Beiträge zu einer monistische Erkenntnisstheorie,* 1882, p. 18.

(3) Schuppe : *Erkenntnisstheoretische Logik*, p. 63.

(4) Id. pp. 74 et 75.

(5) von Schubert-Soldern : *Grundlagen einer Erkenntnisstheorie,* p. 27.

cience, qui nous sont propres et que nous retrouvons dans la représentation que nous avons d'autres êtres semblables à nous-mêmes. Les autres éléments, c'est-à-dire ceux qui n'existent que pour celui-là seul qui les perçoit, ne sont qu'apparence. C'est pour cela qu'il nous importe tant de savoir si d'autres pensent comme nous. Au fond, l'homme estime que tous les hommes devraient penser de même et que parmi ceux qui sont en divergence d'idées, l'un au moins doit être dans l'erreur, qu'à proprement parler, la pensée ne devrait être qu'une, indépendante des différences personnelles, des dispositions et des fantaisies de chacun et ainsi absolument nécessaire en soi. Mais ceci ne se réalise nullement, car les individus diffèrent malgré les efforts qu'ils font pour se comprendre; une sélection s'établit en vertu de laquelle on n'accorde pas toute garantie au simple nombre de gens qui s'accordent, et qui nous porte à dédaigner le grand nombre de ceux qui s'accordent en des erreurs, facilement reconnaissables et explicables, et nous permet de supporter la discorde avec eux (1). Car ici intervient l'autre élément, plus essentiel que celui-ci, c'est qu'il faut que l'idée s'accorde avec les autres éléments de la pensée individuelle, qu'elle élimine toute contradiction fondamentale entre les éléments de la pensée individuelle, et celle-ci, par conséquent, peut être la vérité, qui quelle qu'elle soit, n'a jamais qu'une valeur relative.

Si la vérité, de même que la réalité, n'est que l'unité du monde connu des choses et des événements, y compris les déterminations d'ordre purement logique et si, comme l'admettent les théoriciens de l'immanence, le mouvement de la pensée s'opère avec une certitude rigoureuse, (les divergences individuelles, bien que constatées, n'étant pas expliquées) : dès que les éléments apparaissent à la conscience, on doit en conclure que l'erreur, en tant qu'opposée à la vérité, c'est-à-dire comme mouvement faux de la pensée, est impossible, et elle ne peut consister qu'en un manque de matériaux, ou, si l'on préfère, en une ignorance des faits (2), se manifestant par une contradiction avec un autre ensemble de phénomènes mentaux, ou

(1) SCHUPPE : *Erkenntnissth.*, p 658.
(2) SCHUPPE : *Menschliche Denken*, p. 23.

encore, — ce qui en définitive revient au même,— en l'attribution d'une valeur générale à ce qui n'est que d'ordre purement individuel.

Max Kaufmann établit cependant une théorie personnelle de l'erreur, très différente de celle de M. Schuppe. L'erreur ne peut exister dans le monde de la perception, où toute chose et toutes les relations entre les choses sont réelles, puisque la réalité n'est que le fait de se trouver dans le monde de la perception. Celui-ci est le domaine de la certitude immédiate et en lui ne peut exister la source de l'erreur. Ce ne sont que les syllogismes et le jugement qui peuvent contenir l'erreur. Il donne l'exemple suivant : Si j'émets les jugements que les noyers sont bleus ou que les chevaux ont deux têtes, ceci sont évidemment des jugements erronés. Néanmoins la représentation de noyers bleus et de chevaux à deux tètes peut réellement exister dans la conscience et être ainsi pleinement réelle. Mais, si je mets cette représentation en rapport avec les concepts abstraits du monde des perceptions « noyer » et « cheval », l'erreur apparaît, car les choses contenues dans ces concepts ont la caractéristique « vert » et « à une tête ». En leur attribuant, dans le jugement, les propriétés « bleu » et « à deux têtes », je m'enlève la possibilité d'attribuer aux symboles l'équivalent sensoriel, car jamais, dans le monde de la perception, un objet ne peut être tout entier simultanément « bleu » et « vert », ou en même temps avoir « une » et « deux » têtes (1).

Revenons-en à la théorie de M. Schuppe : une manifestation de la vérité, c'est-à-dire de la concordance consciente des éléments qui ont servi à la former, est la clarté, qui apparaît d'autant plus que la pensée est dégagée de l'erreur. Non pas que la clarté de la conscience puisse jamais remplacer l'expérience absente, mais c'est elle qui, d'abord, nous fait sentir notre erreur, nous fait reconnaître l'absolue nécessité de l'expérience et fait valoir ce qui est acquis. L'acte de pensée, devenu clairement conscient, s'annonce comme vrai (2).

Mais, bien que l'existence soit fonction des données de la conscience, exister et percevoir ne se confondent cependant pas.

(1) Max Kaufmann : *Fundamente der Erkenntnisstheorie und Wissenschaftslehre,* 1890, pp. 28 et 29.

(2) Schuppe : *Erkenntnisstheoretische Logik,* p. 147.

Les choses existent, même lorsque nous ne les percevons pas; mais seulement, ce qui a été une fois état de conscience ne peut être né brusquement du néant, ni par suite, disparaître dans le néant et ultérieurement reparaître occasionnellement comme existant. Il faut que la chose existe, bien que non perçue et cependant ces modes d'existence laissent reconnaître leur dépendance de tout *moi* individuel qui les perçoit. A ce propos, Schuppe se ramène, en définitive, à une pensée que nous retrouverons fréquemment exprimée dans l'école anglaise : c'est que l'existence non perçue signifie surtout la possibilité de pouvoir être perçue à nouveau, ce qui veut dire, en dernière analyse, la certitude absolue du principe de causalité, la conviction que chaque perception est liée à certaines déterminations, sous lesquelles elle revient certainement. Le concept de l'existence réelle ne se résout donc pas dans la sensation, mais inclut l'absolue régularité suivant laquelle certaines sensations deviennent conscientes dans certaines circonstances et sous certaines déterminations (1). Cette nécessité fait partie de l'être et la régularité distingue la réalité de l'apparence.

Selon la théorie de l'immanence, l'existence se résout donc dans le phénomène subjectif de la certitude. L'existence réelle est un tout concordant sans lacune, la contradiction qui apparaît est l'indication d'une erreur (2) et la réalité est identique avec la nécessité de la pensée ; l'existence n'est donc pas une notion simple, c'est le résultat de réflexions très complexes et d'une orientation générale dans le milieu, qui inclut la concordance de notre pensée avec celle des autres êtres. L'objectif est ce qui est indépendant de l'individu en tant que tel.

Wundt adressa à la théorie de l'immanence certaines objections et lui a reproché notamment le manque de précision en ce qui concerne la définition de l'objectif. Celui-ci est, en effet, construit par des éléments subjectifs. Wundt demande ce qui, dans ces conditions, empêche de comprendre les êtres étrangers à nous comme de simples événements subjec-

(1) *Grundriss*, pp. 29 et 30.

(2) Schuppe : *Meine Erkenntnisstheorie und das bestrittene Ich*. (Zeitschrift für Psychol. und Physiol. der Sinnesorgane, t. 35, p. 455).

tifs (1). Mais il semble qu'un partisan de la théorie de l'immanence pourrait répondre à Wundt qu'il juge la théorie idéaliste en attachant au mot *subjectif* le sens qu'il a dans la théorie réaliste, c'est-à-dire l'opposé de l'objectif. M. von Schubert-Soldern fait très bien remarquer que, fatalement, la conscience comprend tout ce qui peut être expérimenté ; l'objectif lui-même ne s'oppose pas à la perception, mais est une construction ayant pour base les données de la conscience, c'est une détermination spéciale, ou, si l'on préfère, une catégorie de l'ensemble des données subjectives. Il n'est pas étonnant que, dans ces conditions, M. von Schubert-Soldern, après avoir combattu le solipsisme dans ses *Grundlagen einer Erkenntnisstheorie*, y ait été ramené plus tard en se plaçant au point de vue de la théorie de la connaissance. La tendance semble être fatale, puisque les divers objets et êtres ne sont que des moments de la connaissance de celui qui pense.

Dans un article, publié en 1886, il dit, en effet, qu'à ce point de vue il est solipsiste, « toute connaissance ayant en moi son commencement et sa fin » (2). Il renie cependant le solipsisme au point de vue pratique.

Sous ce rapport, il paraît bien être d'accord de fait avec Schuppe, qui écrit : « ce n'est que par notre propre expérience que nous connaissons d'abord la relation de sujet et d'inhérence (propriété et activité) ; la seule chose qui soit d'une clarté originelle et que l'on ne puisse mal comprendre est la manière dont je me trouve en un certain état, dont je me sens actif, dont ces inhérences apparaissent et disparaissent ; le moi, qui en forme le fond et que, malgré tout changement et modification, je reconnais comme la même unité, qui, tout en comprenant une pluralité considérable, ne devient pas une pluralité elle-même (3). Et cet auteur, pour échapper au solipsisme, invoque l'existence d'une conscience supérieure à celle du moi individuel, c'est-à-dire un moi abstrait, une conscience en général, une simple abstraction, sans existence concrète, qui contient cependant le

(1) Wundt : *Ueber naïven und kritischen Realismus*, p. 360 et suiv.

(2) *Der Kampf um die Transcendanz.* — Viertelj. f. wiss. Philos., 1886, p. 471.

(3) Zeitschrift für Völkerpsychologie, t. XVI, p. 272 et suiv.

monde des sensations, ce dernier étant indépendant de la conscience individuelle (1).

Wundt combat également le caractère social de la vérité. Selon lui, le concours des autres n'a pour but que le renforcement ultérieur des convictions que nous avons créées précédemment de nos propres sensations. Il cite l'exemple du carré que nous voyons sous forme de rectangle allongé en hauteur. Nous sommes convaincus, dit-il, que la figure est un carré et nous ne cherchons pas le témoignage des autres.

Il est certain que, par raison de facilité ou autre, nous cherchons d'abord un contrôle personnel, c'est-à-dire la concordance de tous les états d'âme qui s'associent, mais si un doute naît, notamment au point de vue de l'exactitude des données visuelles, nous ferons appel à d'autres individus, et nous exigerons d'eux le même contrôle que celui que nous avons exercé nous-mêmes. Il est exact que le témoignage d'autrui ne viendra souvent qu'en second ordre, mais il fait néanmoins partie intégrante de notre idée de vérité, surtout en ce sens que le témoignage d'autrui se réfléchit en nous comme état de conscience et que la vérité est précisément l'harmonie de *tous* les états ; cette relation entre divers individus donne particulièrement à cette vérité un caractère plus extérieur, plus indépendant de nous, en un mot plus objectif.

Schuppe combat l'ancienne tradition de la logique qui suppose l'objet particulier donné ; c'est au contraire, selon lui, le problème principal de la logique que d'étudier ce concept : il faut qu'elle le ramène aux données plus immédiates. Il s'agit, lorsqu'on parle d'objet, d'une unité d'un nouveau genre, mais différente de l'unité qu'est la simple sensation (2). von Leclair complète cette théorie en examinant à son tour, d'une manière très curiese, la formation de la notion de chose qu'il explique ainsi : « lorsque je juge : *le chien aboie*, ou *le poêle est rouge*, il est clair que l'intégrité du chien ou du poêle ne dépend pas de l'aboiement ou de la chaleur actuelle ; en d'autres mots, dans la perception d'une unité de ce genre, l'opposé de l'aboiement ou de la chaleur peut tout aussi bien être donné, sans que pour cela la conception que

(1) *Grundriss*, p. 42.

(2) *Grundriss*, etc., p. 118.

nous en avons soit altérée. Ici nous saisissons la nature du concept *objet*, ce groupement qui ne doit pas être décrit davantage, mais qui peut être expérimenté, ce groupement de perceptions, stables ou variables, que nous pensons l'une en rapport avec l'autre, c'est-à-dire en leur çoexistence temporelle ou spatiale comme propriétés ou états, alors que leur unité, leur permanence ou leur groupement régulier, leur interdépendance mutuelle régulière dans le changement, — celles-ci considérées en elles-mêmes, — forment la « choséité », c'est-à-dire le point de cristallisation auquel ces données s'ajoutent comme propriétés » (1).

Nous retrouvons déjà, dans la formation de cette notion, que la théorie classique de la connaissance considérait comme une donnée immédiate, l'action de la pensée et même un jugement d'ordre très simple. Le jugement n'est donc pas une activité qui se pose exclusivement dans les fonctions supérieures de notre mentalité, et on en trouve le parallèle dans les actes les plus simples ; sous cette forme embryonnaire, nous trouvons l'identification ou la distinction de simples sensations immédiates.

D'ailleurs, penser c'est connaître et juger ; le concept, le jugement et le syllogisme ne diffèrent pas quant au fond : la fonction mentale est essentiellement une. Penser et juger signifient assembler, lier une diversité en une unité; c'est avoir conscience de l'identité ou de la différence et des rapports de causalité des données, et ce sont exclusivement ces deux conceptions qui permettent l'acquisition des connaissances nouvelles et qui réalisent l'unité des éléments différents (2). Comme la pensée s'accomplit donc exclusivement par la catégorie d'identité ou de différence, ainsi que la catégorie de causalité, celles-ci sont aussi les seuls modes de l'unité logique et, par suite, les seuls modes de jugement (3). Le jugement ne réunit pas ce qui était précédemment séparé, mais dénomme le mode de groupement des données, tel qu'il se trouve dans l'intuition. Celle-ci précède le jugement et ce dernier est donc analytique suivant la thèse kantienne. Les concepts sont des jugements, en ce sens qu'ils ont un sujet et des

(1) *Das categoriale Gepräge des Denkens :* Vierteljahrschrift für wiss. Philos., 1883, p. 258.

(2) *Grundriss,* pp. 37 et 38. — *Menschliche Denken,* p. 241. — *Erkenntnisstheor. Logik,* pp. 145 et 619.

(3) *Grundriss,* p. 101.

prédicats. Si le mot cheval, par exemple, n'appelle d'abord qu'une seule représentation, on le conçoit cependant comme un tout de parties liées et comme une chose avec des propriétés, et, si même ces jugements ne pénètrent pas clairement dans la conscience, en même temps que la dénomination du mot, ils le font cependant ensuite d'associations psychologiques avec l'image représentée, dès que l'occasion s'en présente, et sont reconnues alors comme contenu du concept (1).

Les jugements sont donc des relations entre concepts, de même que les syllogismes sont des relations de jugements. Par un jugement on exprime si un concept correspond entièrement, partiellement, ou ne correspond pas à un autre concept (2). von Leclair s'exprime sous ce rapport d'une manière à peu près identique : le jugement, dans sa forme la plus simple, est le processus vivant par lequel un concept entre en relation appropriée avec un second concept ou avec son objet (3). La nature pour ainsi dire fluide du jugement se condense finalement en un concept déterminé. Par exemple, le jugement « l'homme est mortel » conduit au concept « l'homme mortel. »

Et ce phénomène se marque dans les jugements de perception qui classent un phénomène particulier dans un groupe plus général et le dénomment en disant «un arbre», c'est-à-dire «ceci est un arbre», un rapport s'affirme entre l'objet perçu et les perceptions anciennes, puis avec leurs signes verbaux (4). C'est une simple identification, dans laquelle le mot sert d'attribut à la chose désignée (5). Le sujet lui-même inclut la notion d'existence et le concept final « cet arbre », qui résulte de l'opération mentale, renferme la même idée d'existence, bien qu'exprimée en un seul mot.

Dans le jugement le sujet a une certaine autonomie, il peut exister sans le prédicat, lequel, par contre, a besoin d'un support. Ce dernier peut être un objet, dans les jugements qui ont pour nature la liaison de deux objets, et des propriétés

(1) *Grundriss*, p. 38.

(2) M. Kaufmann, *op. cit.*, p. 22.

(3) Lindner — von Leclair : *Allgemeine Logik*, p. 56.

(4) W. Schuppe : *Subjectlose Sätze* (Zeitschr. f. Völkerpsychologie, 1886,) p. 255.

(5) *Erkenntnisstheor. Logik*, § 85.

ou des activités peuvent être les sujets d'un jugement.

« Mais, se demande Schuppe, quelle est la signification de la liaison que l'on établit entre sujet et prédicat ? que signifie ce terme que le sujet *porte* ou *forme* le prédicat ? ce n'est évidemment pas une simple identification. La *chose* est le tout ou l'unité, dans laquelle sont groupées un nombre de sensations, comme étant en relations de causalité, ou encore se déterminant l'une l'autre, et le prédicat est un groupe moins important de ces moments qui, appartenant également à ce tout, sont affirmés l'intégrer, le déterminer ou être déterminés par lui. Ce n'est que par notre propre expérience interne que nous connaissons d'abord le rapport de sujet et d'inhérence (propriété ou activité). Le seul rapport qui soit d'une clarté primitive, et que l'on ne peut méconnaître, mais qui est également indescriptible, est la manière dont je me trouve en un certain état, dont je me sais actif, comment ces inhérences apparaissent et disparaissent, que le moi, qui se trouve à la base, malgré tous les changements et les modifications, se reconnaît toujours le même; le moment abstrait du concept de liaison ou de groupement et de l'unité se trouve dans ces relations du moi » (1). Ce mode de relation du moi se transpose à d'autres personnes, puis à des objets.

Toute pensée consiste en un développement de ce genre, c'est-à-dire que ce fait de concevoir toutes les relations possibles, dans l'engrenage de leurs liaisons internes, se ramène au développement continuel des concepts de choses et de propriétés, et l'on comprend, par suite, que tout mouvement de pensée se fait en jugements de liaison et d'association entre sujet et prédicat.

Par conséquent, dire qu'un objet est, par exemple, *rouge* ou *rond* signifie simplement : cette sensation de *rouge* ou de *rond* est un des éléments dont se compose l'objet, ou appartient au groupe de tous les autres éléments qui forment l'objet, et ces éléments *rouge* ou *rond* ne sont pas du tout en état d'apparaître pour eux-mêmes ; mais ils doivent déjà être contenus dans le groupe des éléments qui se déterminent mutuellement. Le jugement ne réunit donc pas ce qui était précédemment séparé, mais désigne purement le mode de groupement des données (2).

(1) *Subjectlose Sätze, op. cit.*, p. 272.

(2) *Grundriss*, p. 35.

Le principe d'identité forme la base du jugement positif. Ce principe lui-même se retrouve sous sa forme élémentaire dans les phénomènes de reconnaissance qui sont un élément inhérent à la vie courante et ce principe inclut, par le fait même, l'idée de distinction ou de différence. Le jugement positif est la réflexion logique qui discerne, dans les données, les deux éléments qui ne peuvent être pensés l'un sans l'autre. L'affirmation et la négation sont posées simultanément et s'appellent mutuellement. Ce phénomène de reconnaissance n'existe pas seulement pour les phénomènes simples, tels que la sensation de rouge, mais aussi pour les impressions d'ensemble. Si celles-ci sont affirmées, en tant que telles, le jugement peut faire apparaître que ces impressions particulières réunies sont identiques à l'impression d'ensemble et, en ce sens, chacune de ces impressions peut être affirmée comme partie ou comme propriété de cet ensemble. Partie et propriété n'ont naturellement pas la signification profonde que les éléments sont réunis en vertu d'une nécessité quelconque, mais seulement qu'elles ont été discernées dans une impression d'ensemble, sans considération de son origine, de sa durée et de ses limites. Le jugement identifie ainsi la représentation du prédicat avec un des éléments du sujet (1). Mais cette relation ne peut consister simplement en ce fait que le sujet et le prédicat se trouvent habituellement réunis. Semblable conception ne pourrait créer que des malentendus. Cette union implique une relation causale, compréhensible par les lois de l'existence physique ou psychique (2).

Le jugement est donc une relation d'unité (3) et les catégories sont les fonctions d'unification; la catégorie de l'identité et de la différence donne le premier concept d'une telle unité. Elle consiste dans l'acte de comparaison : non seulement l'identité qui nous est consciente, c'est-à-dire l'égalité, mais aussi la différence crée l'unité ; le jugement négatif ne sépare rien, mais permet de penser ce qui est différent en tant que différent (ce qui n'amène naturellement pas en une unité réelle ce qui diffère) mais par ce jugement les deux membres de la comparaison, la

(1) *Erkenntnisstheor. Logik*, p. 152 et suiv. — *Grundriss*, p. 41.

(2) *Grundriss*, p. 162

(3) *Erkenntnisstheor. Logik*, p. 256.

distinction de l'un d'avec l'autre, devient une unité logique (1).

Puisque la pensée, au sens propre, consiste à ce que nous devenions conscients des relations d'identité, de différence et de causalité des données, la question qui se pose est la définition de ces données. Schuppe le fait en remontant le processus psychologique, c'est-à-dire qu'il comprend sous le nom de données les éléments dans lesquels nous ne trouvons pas encore ces relations d'identité, de différence ou de causalité (2), en d'autres termes, les éléments bruts et non ordonnés encore. Or, ceux-ci peuvent être des choses, des propriétés, des activités ou des événements très compliqués.

L'idée de Schuppe, en ce qui concerne la notion d'objet particulier, nous paraît devoir être rappelée, d'autant plus qu'elle est en relation étroite avec ce qui précède. — Comment, se demande-t-il, se distingue une chose d'une pure perception ? Comment en arrivons-nous à expliquer un complexus de données comme une chose ? En quoi consiste l'unité et la totalité, ce groupement certain des éléments et des parties ?

L'objet se distingue de ces choses diverses, sous lesquelles peuvent être comprises les propriétés, par le caractère individuel, qui manque totalement à la propriété. Ce « rond » et ce « rouge » sont abstraitement généraux et ne peuvent se poser ni dans un endroit, ni en un moment déterminé. Il n'existe pas de propriétés qui soient des individus, mais seulement des individus qui ont des propriétés (3).

En somme, le concept d'objet repose : 1° sur la certitude de l'existence humaine, 2° sur la notion d'espace et de temps, 3° sur l'indestructibilité relative des qualités qui remplissent l'espace et le temps, de telle sorte que la disparition ou l'apparition d'une qualité n'est possible que sous cette condition que l'une prenne la place de l'autre (4) suivant une régularité déterminée et en un moment déterminé.

L'œuvre de Schuppe a eu, sans conteste, une importance très grande dans l'histoire de la logique ; elle fut une des premières

(1) *Grundriss*, p. 45.
(2) *Grundriss*, p. 77.
(3) *Grundriss*, p. 130.
(4) *Erkenntniss. Logik*, pp. 512 et 514.

qui vivifia cette science d'une manière profonde, par son analyse philosophique serrée et son sens critique aigu. Son idéalisme monistique porta ce penseur à soumettre à l'épreuve les anciennes entités, telles que le concept d'objet ou d'existence, bien que, malgré tout, une de ces entités survive tout entière et forme la base du système : c'est le *moi*, la conscience indivisible. Peut-être faut-il y voir une influence de l'école spiritualiste, car à celle-ci la théorie de l'immanence concède l'existence, dans ce moi, d'éléments immuables et indestructibles: notamment la sensation de notre propre corps. Mais ceci même, à notre avis, est une tendance insoutenable, car ces éléments immuables ne le sont guère qu'en ce sens que leur évolution est plus lente. La sensation de notre corps, notamment, est quelque chose de changeant, suivant les divers moments ou les divers états. Schuppe et ses disciples partent, comme nous l'avons vu, de l'existence du moi, pour étayer l'existence de tout le reste. L'existence du moi est évidemment incontestable, puisque le moi, suivant la conception que l'on doit s'en faire, est le point du groupement de toutes les sensations, un élément qui intervient dans tous les états de conscience, lorqu'on les analyse dans un certain sens. Cependant ce n'est pas là une donnée primitive, mais due, au contraire, à un phénomène d'analyse et d'opposition. Loin que le moi suffise à établir l'existence des *autres moi*, nous croyons bien plutôt que les autres individualités servent à poser et à délimiter notre moi propre.

La théorie de l'immanence a été plus féconde lorsqu'elle a insisté sur le caractère collectif de la réalité et de la vérité, et surtout lorsque M. Schuppe a formulé sa conception des gradations dans la réalité ; ceci fut une innovation très audacieuse et, à notre avis, profondément exacte. La théorie du jugement est d'une psychologie très vivante et d'une analyse fouillée et ce que nous avons surtout à en retenir, c'est que le jugement se dégage progressivement de fonctions mentales plus simples — telles que la perception et l'association — et qu'il est en relation étroite avec la formation de notre concept d'objet. M. Schuppe a rendu à la logique le service de réduire à de justes proportions les barrières que l'école avait élevées entre les différentes fonctions de notre entendement, telles que percevoir, penser, connaître ou juger.

LOTZE. — SIGWART. — BENNO ERDMANN. JUL. BERGMANN.

Nous examinerons maintenant les œuvres de quelques théoriciens qui n'appartiennent pas d'une manière bien nette à l'une ou à l'autre des écoles dont nous venons de parler et qui, tout en se basant sur des concepts philosophiques, se sont cependant tenus dans le domaine plus strict de la logique proprement dite.

Nous voulons surtout parler de Lotze, de Chr. Sigwart et de Benno Erdmann, et nous traiterons par la même occasion des ouvrages de Jul. Bergmann.

Ils ont entre eux de commun la base idéaliste de leur philosophie, mais, à part J. Bergmann, la théorie métaphysique de la connaissance n'occupe dans leurs œuvres qu'une importance assez secondaire.

Bien que la philosophie fondamentale de Lotze soit assez imprécise, il n'est guère difficile de retrouver en son œuvre qu'il n'est pas partisan du réalisme. Le monde autour de nous, dit-il, n'est ni obscur, ni clair, ni bruyant, ni silencieux, mais il est complètement sans rapport avec la lumière et le son ; les choses n'ont ni goût, ni odeur ; même ce qui semblait démontrer d'une manière irréfutable la réalité des choses extérieures, la dureté, la mollesse, la résistance des choses, s'est réduit à des formes de perception qui n'amènent à la conscience que nos états intérieurs, ... dans toute perception, notre conscience ne fait directement sienne que ce qu'elle engendre en elle-même... ce qu'il peut y avoir de réel dans le monde externe est complètement séparé de nous et toute la diversité du monde des sens est une apparition en nous-mêmes (1).

Lotze voit donc le réalisme vulgaire chassé progressivement de ses divers retranchements et note que tout point d'appui lui est infailliblement enlevé par la critique.

(1) *Mikrokosmus*, t. I, p. 390.

Aussi, dans son ouvrage « *Medizinische Physiologie oder Physiologie der Seele* » (1852), dont la première partie a été traduite en français par M. Penjon, Lotze dit expressément que c'est une conception idéaliste qui servira de principe aux études qu'il entreprend ; il admet, en particulier, cette hypothèse de l'idéalisme qu'il n'y a rien de réel et de déterminé dans le monde que ce qui correspond nécessairement à une idée de quelque importance qui en est l'essence (1).

En résumé, la connaissance des choses en soi est une impossibilité et renferme une contradiction ; nous ne pouvons dépasser notre propre connaissance. La seule objectivité de notre connaissance réside en ce qu'elle n'est pas un jeu des apparences, sans aucune signification, mais qu'elle nous présente un monde dont la liaison se fait d'après la règle de la seule réalité dans le monde, et cette réalité dernière est le bien.

M. Christian Sigwart, de son côté, s'exprime en ces termes : une nécessité psychologique porte l'homme non prévenu à objectiver des sensations, ainsi que les idées qui s'appuient sur ses sensations, et, en outre, à se représenter un monde auquel il assigne une existence indépendante de ses propres activités subjectives. C'est une croyance aveugle que d'admettre qu'à nos représentations corresponde une existence parallèle ; le tout ne repose que sur une nécessité de notre pensée. Il n'existe en dehors de notre pensée aucun moyen de connaître si réellement nous avons atteintle but, c'est-à-dire de reconnaître ce qui existe ; la possibilité de comparer notre connaissance aux choses elles-mêmes, telles qu'elles existent indépendamment de notre connaissance, nous est interdite à jamais, nous devons nous contenter simplement de la concordance des idées qui supposent une existence (2). L'idéalisme est donc le seul domaine où la question doive se cantonner.

M. Benno Erdmann évite, dans la mesure du possible, de pénétrer dans l'examen détaillé de la question. Le problème de la distinction du réel et de l'idéal est pourtant, selon lui, de grande importance pour la métaphysique. Les objets sont quelque chose de représenté, mais ce qui est repré-

(1) *Principes généraux de psychologie physiologique*, p. 159.

(2) SIGWART : *Logik*, 3me édit. (1904), I, pp. 6 et 7.

senté ne peut être réellement indépendant du fait qu'il est représenté, que si son état est indépendant de sa source, c'est-à-dire lorsque la représentation peut copier ce qui existe tel quel. Et, pour notre pensée, cette concordance ne peut être affirmée que si l'existence, comme telle, peut être révélée, même indépendamment de nos représentations et si le processus de comparaison peut atteindre au-delà de ce qui est représenté, dans l'être même, tel qu'il est en tant que non-représenté, c'est-à-dire que notre représentation s'étende au-delà de ses propres limites. Mais en réalité, là où l'on exprime la réalité d'un objet, le sujet *réel* de ce jugement n'est pas l'objet comme tel, mais bien plus le transcendental qui, lui, peut être atteint par la conception (1). Le critérium de la réalité d'un objet repose sur la connaissance que nous avons de quelque chose de transcendental qui lui correspond. Par la manière même dont nous arrivons à cette connaissance, nous pouvons conclure que l'expérience seule décide de l'existence d'un tel élément transcendental, que nous fassions cette expérience soit dans le domaine des sens, soit dans celui de notre conscience propre. M. B. Erdmann, par le fait même qu'il conçoit le transcendental comme seul élément réel qui puisse être atteint et ce transcendental comme un pur phénomène de conscience, se rallie donc à la théorie idéaliste.

M. Julius Bergmann a exposé son point de vue dans une série d'œuvres assez importantes et, bien plus que les auteurs précédents, il a nettement insisté sur le caractère idéaliste de sa doctrine. Les choses, selon lui, ne nous sont pas données, pas plus celles que nous percevons en dehors du moi (les corps) que celles qui forment le seul objet de notre perception interne : le moi propre. Seules nous sont données les déterminations que nous percevons aux choses ; celles-ci, en elles-mêmes, sont des produits de notre perception et cette dernière est un rapport spontané, une fonction intellectuelle (2). M. Bergmann désigne sa philosophie sous le titre d'idéalisme objectif. Il comprend par là le point de vue que le monde corporel, y compris l'espace, n'existe pas en soi, c'est-à-dire indépendamment de toute représentation, mais qu'il n'est pas non

(1) Benno Erdmann : *Logik*, t. I, 1892, pp. 83 et 84.

(2) *Idealistische Differenzen.* Vierteljahrsch. f. wiss. Philos. 1880, p. 227.

plus purement ajouté par nous aux contenus de nos perceptions sensorielles. La théorie de Bergmann correspond donc à l'idéalisme transcendental de Kant par la concession qu'il fait au réalisme que les contenus de nos perceptions sensorielles sont groupées, comme si le monde que nous nous représentons par elles existait en soi, tel que le décrivent les sciences naturelles, ou que ce monde ait une réalité, sinon transcendentale, au moins empirique (1). Il n'est d'*être* que ce qui est phénomène de conscience et, en outre, c'est l'intelligence qui forme les lois et les rapports qui gouvernent le monde des corps (causalité, substance, nécessité, etc.). Poursuivons l'exposé de la pensée de cet auteur : notre représentation ou notre conscience est la seule chose dont nous connaissions immédiatement l'existence; le moi, tout en n'étant pas encore une donnée immédiate, est la seule perception qui ait l'être pour objet et c'est en fonction du moi, dont l'existence n'a pas besoin de preuve, que toute autre existence se pose. En disant qu'une chose existe, nous ne disons rien d'autre si ce n'est que cette chose existe au monde de notre moi, et s'il n'y avait pas de moi il n'y aurait pas d'autre être... ce que nous posons dans le monde du moi est la chose avec toutes ses déterminations, aucune d'elles n'étant exclue (2). L'existence en elle-même est difficile à atteindre et elle ne peut pas servir de prédicat à un jugement. Et pourtant c'est quelque chose qui se trouve dans les objets existants, quelque chose qu'un œil pénétrant y trouvera; c'est un élément (non une propriété) qui fait partie de chacun de nos concepts, car tout ce que nous pensons. nous le pensons comme existant, lorsque nous le considérons comme lié à d'autres choses existantes, ainsi qu'un élément d'un tout qui comprend en lui toutes choses existantes (3). L'existence est donc indiquée par des rapports avec d'autres objets et surtout avec notre moi qui se représente cet objet dans l'unité du monde (4). Ceci étant admis, l'auteur introduit un correctif à son idéalisme rigoureux : tout en n'étant que des phénomènes de notre connaissance, l'objet réellement existant.

(1) SIEBERT : *Geschichteder neuern deutschen Philosophie seit Hegel*, 1905, p. 523.

(2) *Die Grundprobleme der Logik*, 1882 (2me édit 1895), p. 43.

(3) *Der Begriff des Daseins und das Ich-Bewusstsein* (Arch. f. syst. Philosophie, 1896, p. 289).

(4) *Reine Logik*, 1879, p. 42.

pensé par moi, n'existe pas seulement dans ma pensée, mais aussi en dehors d'elle ; la chose n'est pas produite par l'idée dont elle est l'objet : son existence et sa disparition sont une transformation de quelque chose qui précède la pensée et lui survit (1). En d'autres termes, l'objet est phénomène de conscience par sa nature, mais nous devons accorder à notre conception une base plus solide et plus permanente que le fait seul de la représentation accidentelle et fugitive. Partant de ces idées sur l'existence, l'auteur analyse comme suit la notion de vérité : si la possibilité de pensées vraies et, par suite aussi, si le fait qu'une idée, pour qu'elle soit objet de connaissance, doit avant tout être vraie, dépend de ce que, parmi les objets des représentations que nous avons, un seul au moins soit réel, alors également la possibilité de la connaissance sera déterminée par la certitude de l'existence de l'objet d'au moins une de nos représentations, c'est-à-dire que nous ayons une garantie pour accepter la vérité de son expérience et que cette acceptation soit pleinement fondée. Donc pour être certain de l'existence d'un objet quelconque que nous nous représentons, nous devons au moins être en possession immédiate de cette certitude pour un objet. Or, nous ne sommes immédiatement certains de l'existence d'une chose que lorsque nous la percevons elle-même, ou, ce qui revient au même, lorsqu'elle nous est un fait. La possibilité de percevoir une chose quelconque est, par conséquent, liée à cette nécessité que parmi les objets de notre perception il s'en trouve au moins une dont l'existence nous soit un fait (2). Mais ce n'est pas dans le monde perçu sensoriellement que nous trouvons ce point d'appui, car, puisque tous les sens nous trompent fréquemment, nous devons admettre que la réalité de ce que nous percevons par les sens n'est jamais un fait.

Où trouverons-nous donc cette certitude ? L'auteur, comme nous l'avons déjà indiqué, y répond comme suit : même si l'on admet qu'il n'existe pas de pluralité des choses, il est cependant certain que moi-même j'existe, que je suis moi-même une chose variable, ainsi une chose de laquelle à chaque moment quelque

(1) *Der Begriff des Daseins, op. cit.*, p. 141.

(2) *Die Gegenstände der Wahrnehmung und die Dinge an sich.* Zeitschrift für Philos, t. 110, p. 42.

chose peut être nié et qui pouvait être affirmée d'elle précédemment (1).

En ce qui concerne la théorie de l'existence, la pensée de J. Bergmann, que nous venons de résumer, a des rapports non seulement avec celle de M. Schuppe — que nous avons exposée précédemment —, mais aussi avec celle de Lotze, dont nous parlerons maintenant.

Falckenberg, qui s'est d'ailleurs spécialement occupé de Lotze, a très bien résumé sa pensée, à notre sens : « L'être d'une chose n'est ni le fait d'être connue (car, quand nous disons qu'une chose *est*, nous pensons qu'elle continue à être, même lorsque nous ne la sentons pas), ni une position pure, sans relation ; la simple affirmation d'*être* signifie se trouver en relation (2). Au surplus le *quoi* ou l'essence des choses qui entre en cette relation ne peut être pensée comme qualité invariable, mais ne peut être comprise qu'abstraitement comme une loi ou une règle qui détermine la liaison et la succession d'une série de qualités » (3).

Lotze se pose comme adversaire de la chose en soi, essence concrète de l'être pur, indépendant des variations que subissent ses qualités sensibles, mais l'objet, selon lui, est l'unité persistante des états changeants. Comme Bergmann l'a fait après lui, Lotze met cette existence des objets en relation avec l'existence du moi, mais sous une forme un peu autre ; si, pour Bergmann, l'existence du moi est l'élément déterminant de l'existence des objets, pour Lotze c'est le phénomène de conscience qui est l'élément de comparaison, l'unique garantie que les divers états d'une essence ne soient pas autant de choses différentes, prenant, dans la réalité, la place l'une de l'autre. Ce n'est qu'une essence consciente qui établit en soi la distinction entre soi-même d'une part et entre les différents états qui apparaissent en elle d'autre part et ce n'est que cette essence consciente encore qui, dans la pensée et dans le souvenir, se sent et se sait être le sujet identique de ces divers états et qui, en outre, peut réellement être un sujet qui ait des états. C'est pour cela que, dans la pensée de Lotze, nous devons attribuer aux choses, si elles existent réelle-

(1) *Die Grundzüge des reines Verstandes*. Archiv. f. system. Philos., 1901, p. 23.

(2) *Mikrokosmus*, IIIe vol., l. IX, p. 403.

(3) Falckenberg. *Geschichte der neuern Philosophie*, p. 506.

ment, une âme de nature apparentée à la nôtre. Toutes les choses sont spirituelles et ce n'est qu'aux essences spirituelles que revient la réalité vraie. Nous voyons qu'en ce sens Lotze n'est pas d'un idéalisme absolu, car, selon lui, la pensée et la réalité sont différentes par leur essence même, et il critique cette théorie (dans sa logique de 1874) en disant que, pour les idéalistes logiques, l'essence de tout être ne peut signifier qu'une apparence sans contenu réel (1). Et comme, également selon lui, le principe de causalité a une valeur, même dans ce domaine, il ne peut admettre que de cette existence sans contenu réel A, puisse naître, sous l'influence d'une action quelconque, un phénomène ou un attribut secondaire *a*.

Lotze ne semble pas être ici absolument conséquent avec sa propre pensée, car si, comme il l'admet, nos représentations sont la seule matière donnée à notre connaissance, ce qu'il appelle le contenu réel des choses ou, si l'on préfère, leur âme, n'est encore qu'une construction de notre mentalité ; sa propre théorie, dans ces conditions, ne s'oppose guère à un idéalisme absolu et nous pouvons même dire qu'elle s'y ramène.

Dans la conception que Lotze se fait de l'existence, il est un autre point éminemment intéressant, que nous avons déjà rappelé et dont nous ne trouvons de parallèle que chez Leibnitz : c'est qu'il étudie les choses d'abord par rapport à nous, puis les rapports des choses entre elles. Car exister, selon lui, n'est pas autre chose qu'être en relation réciproque. Les choses ne commencent pas par exister, pour entrer ensuite en relations entre elles, mais leur existence même suppose comme facteur primordial ces relations diverses et la réalité vraie n'est pas autre chose que ce jeu complexe d'actions et de réactions, qui, d'ailleurs, ne peuvent être comprises comme extérieures aux choses, mais qui sont plutôt leur nature interne.

Sigwart comprend l'existence comme étant le produit d'un jugement qui se forme en vertu d'une nécessité de notre activité mentale. « Dès qu'il est reconnu, dit-il, que dans les perceptions nous avons d'abord affaire à des événements subjectifs et que leur relation avec une chose en dehors de nous n'est qu'un second pas, qui se fait souvent d'une manière inconsciente, alors

(1) *Logique*, §§ 308, 312. — *Métaphysique*, § 95.

tout jugement portant sur une existence extérieure nécessite sa justification en vertu d'une loi, suivant laquelle, d'une manière générale, la représentation — au moins dans certaines conditions — s'applique nécessairement à un objet existant en dehors de nous. »

Sigwart ajoute que le scepticisme nie qu'une telle nécessité existe ou du moins certifie qu'elle est inconnaissable ; l'idéalisme subjectif, par contre, affirme cette nécessité, mais il ne lui donne pas d'autre signification que celle-ci : ce qui est perçu est nécessairement représenté comme objet réel en dehors de nous, mais cette affirmation d'une existence extérieure est elle-même un simple acte de représentation et, par le fait de cette nécessité, nous arrivons ainsi à un second stade de la représentation, mais non à une existence indépendante de nous. La réalité que nous affirmons n'est qu'une réalité de perception, non de choses qui sont indépendantes de nous (1).

Sigwart analyse très attentivement le rôle que joue la notion du moi dans le phénomène d'existence. Celui-ci s'établit en fonction d'une nécessité inhérente à notre pensée, mais cette nécessité, en dernière analyse, n'acquiert son caractère que par l'unité même de la conscience du moi. Puisque nous pouvons répéter tout jugement spécial en ayant la conscience de l'identité du sujet et du prédicat, puisque les mêmes points de départ forment toujours la même synthèse et que notre conscience du moi ne peut subsister qu'avec cette constance, il s'ensuit que notre moi qui juge apparaît par son activité constante comme quelque chose de général, qui s'oppose aux actes de jugement particuliers, comme étant ce qui reste semblable et permanent et qui relie les moments différents de notre pensée séparés dans le temps (2).

Mais ce moi n'est donc guère que l'élément constant de notre vie psychique et sa nature, en elle-même, ne se laisse pas atteindre ; le jugement « je vois » a un sujet qui, de la manière dont je me le représente, ne peut être conçu par aucun autre individu. Ce sujet est toujours compris d'une manière identique dans tous les jugements, mais ce qui forme son contenu, ce que je désigne

(1) *Logik*, I. p. 408.

(2) *Id.* I. p. 252.

par « je », ne se laisse jamais déterminer d'une manière précise et nous est donné d'une façon qui est totalement incomparable avec tous les autres objets de notre pensée (1).

Selon Sigwart donc, le moi intervient dans notre notion d'existence d'une manière assez différente de celle que nous ont exposée Lotze et J. Bergmann. Pour lui c'est un élément inhérent à tout jugement d'existence et l'existence du moi s'établit parallèlement à celle des objets, mais d'une manière absolument différente. Notre propre existence n'est pas projetée, comme le dit Lotze, dans les choses extérieures à elle et elle n'est pas non plus, comme l'a affirmé Bergmann, l'étalon auquel nous reportons toute autre existence. Elle est une construction séparée, bien que nécessaire, mais non pas le point de départ de toute construction ultérieure. On pourrait, semble-t-il, objecter à Sigwart que si l'existence du moi s'affirme par des voies différentes de celles par lesquelles nous posons l'existence des choses externes, l'existence elle-même a deux significations ; en outre, l'expérience nous montre que l'existence du moi peut être posée objectivement, au même titre que les choses elles-mêmes, (de la manière la plus évidente en ce qui concerne les autres hommes). Et c'est là précisément la question que Lotze a tenté de résoudre, en donnant aux choses une essence spirituelle de nature semblable à la nôtre, solution qui, malgré l'intérêt qu'elle offre, est bien plus une comparaison qu'une pénétration dans l'essence même de la matière, puisqu'elle n'en fait guère comprendre la diversité.

En ce qui concerne la pensée de Bergmann sur la donnée immédiate de notre propre existence, de sérieuses objections peuvent être soulevées. Certes, notre existence propre est un fait empiriquement certain. Mais est-il immédiat et primitif ? Le concept d'existence de notre moi se construit-il sans poser l'opposition du moi et du non-moi ? C'est-à-dire, n'est-ce pas en réalité une synthèse obtenue après une expérience très longue et qu'une fausse perspective nous fait affirmer comme étant fondamentale ? Et surtout, n'est-il pas bien plus exact de dire, avec Sigwart, que ce qui nous est donné, c'est une succession d'états de conscience dont nous dégageons la notion du moi ? Ce que je

(1) *Logik*, I. p. 401.

connais et sens n'est pas en réalité le moi, mais un état d'âme.

Pour Benno Erdmann, l'être est également produit par le jugement, bien que la notion d'existence ne soit ni un caractère, ni une détermination du contenu de l'objet. Un objet perçu comme existant n'est, dit-il, quant à ses caractères, pas plus riche que l'objet identique existant purement dans le souvenir. S'il en était autrement, aucun objet de notre souvenir ne pourrait exister, car, dès que nous le trouverions existant dans le souvenir, il serait enrichi du caractère de l'existence, c'est-à-dire qu'il serait modifié. Et tout aussi peu un objet donné comme existant pourrait être maintenu dans le souvenir. Nous n'attribuons la réalité ou l'existence aux objets de nos perceptions possibles par les sens ou aux éléments que nous trouvons en nous-mêmes, que pour autant que nous les constations agissants. Le prédicat de l'existence concorde ainsi avec celui de l'activité. Exister est, par suite, une relation de causalité, et, conséquemment, elle n'est pas un caractère, au sens logique du mot, mais peut-être un prédicat logique, comme Kant l'a cru. Il concède aux auteurs que nous examinons que l'existence du moi est celle qui a le plus haut degré d'évidence, bien qu'elle ne s'étende pas au delà du moment où cette pensée est exprimée (1). Cette activité, dont parle Erdmann, consiste en l'indépendance des sensations par rapport à notre volonté et surtout dans le fait d'apparaître à notre conscience et de s'y maintenir, indépendamment de notre vouloir ; d'y réapparaître en tant que perception, lorsque les conditions psychologiques sont remplies et se modifient sans notre intervention. Le réel, différent de nous, est par suite ce qui est actif indépendamment de notre volonté. Par nos variations propres (nos souffrances par exemple), et la persistance de notre moi, nous devenons conscients de notre propre réalité et nous l'opposons aux objets dans le sens propre du mot, c'est-à-dire au non-moi.

Le problème, tel que Erdmann l'a schématisé, prend ses racines bien loin hors du domaine de la logique ; sa critique nécessiterait un examen très long des théories psychologiques de la volonté, dont l'auteur paraît encore faire une espèce de faculté de l'âme. Il semble certain que si le problème de la vo-

(1) *Logik*, I, pp. 278 et 311.

lonté nous était complètement résolu, il aurait une importance primordiale pour la détermination du monde externe ; si la volonté, comme le pensent certains auteurs, se réduit purement au phénomène plus précis d'action (d'ordre musculaire surtout) nous en revenons en grande partie à la création du monde externe (c'est-à-dire de la matière) en fonction du sens musculaire, thèse qui est courante en psychologie (Reid, Spencer, Renouvier, etc.). Mais si, comme M. Ribot l'a fait, on ramène le phénomène de volonté à une hiérarchisation d'états d'âme, la solution qu'Erdmann nous a donnée est peu précise et même peu compréhensible.

Ceci étant exposé, voyons comment ces auteurs définissent la notion de vérité. Pour Lotze, la vérité et l'acte par lequel nous la connaissons ne consistent que dans ce fait seul que les lois générales de l'enchaînement sont confirmées, sans exception, en un nombre donné de représentations, chaque fois que ces représentations apparaissent en notre conscience (1). Pour comprendre cette pensée de Lotze, il est indispensable de rappeler que, selon lui, il existe des lois qui dirigent l'activité de l'entendement et en vertu desquelles nous établissons notre conception du monde et notre notion de vérité. Mais, selon Lotze, le fait que ces lois aboutissent à une vérité absolue, c'est-à-dire à une liaison qui corresponde à la liaison des choses, est un des problèmes les plus troublants et même absolument insoluble. Ces lois n'existent pas, mais plutôt elles sont simplement valables, et ce fait qu'il y a des vérités générales, qui, elles-mêmes, n'existent pas comme les choses, mais gouvernent néanmoins les relations qui existent entre les choses, est, pour l'esprit qui approfondit, un abîme d'étonnement. Lotze admet donc la nécessité de jugements synthétiques *a priori* et, selon lui, la démonstration de la vérité de nos connaissances est impossible dans l'ensemble, si nous ne posons, comme bases décisives, des principes fondamentaux non démontrés et si, outre ces jugements *a priori*, nous n'acceptions qu'il est des formes qui doivent être assignées à la pensée humaine, à l'activité de l'esprit. Et parmi celles-ci, le principe de contradiction a une importance toute spéciale, car

(1) *Drei Bücher von Denken, von Untersuchen und von Erkennen*, 1874 (2[me] édit. 1880), p. 498.

ce fait que le contraire d'une chose est impossible à admettre, est la raison dernière qui nous porte à poser un axiome d'une vérité réelle (1). La logique est donc, pour lui, certainement formelle, en ce sens qu'elle est la théorie des opérations de la pensée à travers lesquelles le sujet transforme la pensée en connaissance; mais elle n'est certainement pas formelle, en ce sens que ces formes de pensée sont des faits d'ordre plutôt psychique qui ne se trouveraient pas en relation expresse avec le problème de connaître le réel (2).

Lotze s'explique davantage dans sa *Grande Logique :* les formes logiques et les lois de leur application sont les conditions par l'accomplissement desquelles la pensée se satisfait à elle-même et qui transforment en vérité la liaison de nos représentations. Ici encore une question reste obscure : c'est celle de savoir dans quelles relations ces formes et ces lois se trouvent par rapport à leur contenu, qu'elles n'engendrent pas, mais qu'elles trouvent tout fait et par le façonnage duquel seulement la vérité pensée acquiert son contenu à elle. Un contenu, se demande l'auteur, peut-il être introduit dans des formes qui ne lui conviennent pas? et même là où nous introduisons de force une matière dans une forme qu'elle ne prend pas spontanément, ne doit-il pas exister dans cette matière une propriété qui rende cette violence possible ? (3).

C'est ce doute et ces difficultés — que Lotze a été le premier à exposer — qu'un critique anglais, M. Jones, a interprêtés dans un sens trop sévère : « Aucune autre route n'était laissée à Lotze, dit-il, excepté celle d'attribuer d'abord tout aux sens et après d'attribuer tout à la pensée et finalement de l'attribuer exclusivement à la pensée. Cette balançoire est essentielle à la théorie ; les éléments de connaissance, tels qu'il les décrit, ne peuvent exister que par l'escamotage alternatif de l'un ou de l'autre » (4).

En somme, selon Lotze, tout contenu de pensée nous vient directement ou indirectement de l'expérience, mais il n'en est pas de même des règles d'après lesquelles nous associons et

(1) *Drei Bücher von Denken*, p. 272.

(2) LOTZE : *Logik*, 1843, p. 13.

(3) *Deir Bücher*, p. 349.

(4) JONES : *The philosophy of Lotze*, p. 99.

séparons, d'après lesquelles nous passons d'une image à une autre, suivant les relations, les comparaisons, les jugements et les conclusions. La source de ces règles ne doit pas être cherchée hors de nous ; notre conscience leur accorde une valeur nécessaire et inévitable et nous devons admettre qu'elles proviennent d'une chose dont nous ne pouvons nous séparer, c'est-à-dire, de la nature propre de notre essence spirituelle (1). Ces formes ne sont pas, bien entendu, perçues en elles-mêmes ; la seule chose qui nous est donnée est notre habitude inconsciente d'agir conformément à elles.

Mais ces formes logiques ont cette caractéristique d'être les mêmes dans toutes les consciences et, par suite, Lotze a été autorisé à conclure que les liaisons des représentations sont vraies lorsqu'elles suivent les rapports du contenu représenté, rapports qui sont les mêmes pour toute conscience qui a les représentations (2). Il en arrive ainsi, par un détour, à cette idée de l'influence que le milieu social exerce sur l'idée de vérité. Mais ce qui semble plus intéressant encore à noter, c'est que, selon l'auteur, la connaissance purement théorique n'est pas seule juge de la vérité. Il exprime la conviction que, pour qu'une idée soit vraie, il faut qu'elle réponde aux besoins pressants de nos tendances morales et esthétiques. Ces éléments là peuvent trouver absurde ce que la raison purement raisonnante peut considérer comme possible, et même plausible (3). Nous avons d'ailleurs signalé précédemment le rôle que Lotze accorde à la moralité en ce qui concerne la genèse du concept de la réalité.

Certes, la pensée de Lotze est attirante par sa pénétration et par la sincérité de l'auteur, qui découvre et expose lui-même les difficultés où elle conduit. Mais cet abîme qui existe entre l'activité de la pensée et les matériaux sur lesquels elle opère s'atténue fortement, car, dit-il, la pensée est une critique continue, exercée par l'esprit sur les matériaux qui forment le cours des représentations, en ce sens que l'esprit sépare les représentations dont la liaison ne se base pas sur un droit qui réside dans la nature de leur contenu ; non seulement il laisse unies ces

(1) *Mikrokosmus*, t. I. 5me édit., p. 254.

(2) *Logik*, § 5.

(3) *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1847, p. 323.

représentations, dont le contenu permet ou tend à une liaison, mais même il reconstitue leur liaison en une nouvelle forme de conception et d'expression (1).

L'esprit opère donc une sélection entre les groupements des matériaux, suivant leur contenu lui-même ; les rapports qui existent entre les impressions devenues conscientes entrainent, comme par réaction, l'activité de la pensée qui les transforme en rapports de contenu.

Il n'existe pas dans l'intelligence une série de formes rigides, mais simplement une mise en œuvre des matériaux, suivant leur propre caractère et suivant les modes de compréhension logique de l'esprit et c'est cette mise en œuvre qui nous conduit à la vérité, telle qu'elle peut exister pour nous. Quant à ces principes de liaison, nous y reviendrons ultérieurement.

Julius Bergmann a très longuement étudié cette question de la vérité. Selon lui, elle a sa base dans la notion de la réalité et nous avons vu quelle est l'interprétation que l'auteur donne de la réalité. Pour lui un jugement est vrai, lorsqu'il correspond à son objet, et il est faux lorsqu'il le contredit ; un jugement dont l'objet n'existe pas n'est ni vrai, ni faux ; un jugement ne peut être vrai ou faux que s'il y a un objet d'après lequel il puisse se diriger, mais notre pensée raisonnable ne peut que se diriger vers un objet que nous nous représentons simplement comme étant contenu dans le monde réel, le monde des choses existantes. Encore faut-il qu'il y soit contenu réellement, c'est-à-dire qu'il s'oppose à notre représentation comme autonome et indépendant d'elle. Nous pouvons toutefois, par rapport à une chose non existante, même par rapport à une chose impossible, penser du vrai ou du faux, puisque nous nous guidons, non d'après elle-même, mais d'après son concept ou sa représentation ; mais alors ce concept, et non la chose représentée, est l'objet de notre jugement (2). Les pures apparences et les choses imaginaires ne sont pas exclues du domaine du connaissable, mais elles y occupent un domaine distinct.

Penser quelque chose, ainsi que Hume l'avait déjà dit, équi-

(1) *Grundzüge der Logik*, 3me édit., 1891, p. 6.

(2) *Die Grundzüge des reines Verstandes.* Archiv. f. system. Philos., 1900, p. 414.

vaut donc à penser quelque chose comme existant. Même alors que nous savons qu'un objet n'existe pas, nous le pensons néanmoins comme existant, mais nous pensons simultanément de cette pensée qu'elle n'est pas vraie. Par contre, ainsi que nous l'avons vu précédemment, le concept de l'être implique un rapport avec celui de la pensée. Car l'affirmation qu'une chose est, ne signifie que ce fait qu'elle est contenue dans le monde, mais le concept du monde est celui du tout, qui est l'objet global de notre pensée et de notre conscience et qui appartient à notre conscience, à notre moi pensant lui-même (1). Pour Bergmann, les concepts de vérité et d'existence se couvrent donc : « n'est vrai que ce qui a un objet réel et existant, c'est-à-dire, ce qui se trouve dans le monde et qui s'établit par rapport à mon moi. »

C'est ce principe de vérité qui existe à la base de toute connaissance ; c'est de lui que doivent dériver les règles et les lois de la pensée qui ont pour objet la connaissance. En ceci Bergmann s'oppose à l'école de Kant et à celle d'Herbart (Drobisch), qui posent d'emblée certains principes logiques, tels que ceux de contradiction, d'identité, du milieu exclu, etc. ; pour lui ces modes particuliers ne sont que des déterminations du concept général de pensée. En ce qui concerne les moyens d'atteindre cette vérité, l'auteur est adversaire de l'empirisme ; le témoignage de l'expérience est insuffisant et l'on doit se ramener complètement à l'étude des concepts, de la pensée, de la vérité et de la connaissance. Cet examen seul peut nous venir en aide. Plus encore, l'observation de notre pensée seule ne peut nous enseigner comment nous devons penser pour trouver la vérité et éviter l'erreur ; même les expériences que nous pouvons avoir faites au sujet du succès ou de l'échec de notre pensée, ne nous donneraient pas, sous ce rapport, un résultat satisfaisant. Car nous ne percevons pas pourquoi des règles empiriques peuvent être valables (2).

Il existe dans la pensée des lois qui la gouvernent, mais le seul fait de suivre ces lois ne garantit pas, bien entendu, que les pensées ont une vérité matérielle, mais seulement formelle. Ces lois ne

(1) *Die Grundprobleme der Logik*, p. 22.

(2) *Id.*, p. 25.

font que donner les moyens de la connaissance, ce sont les formes sous lesquelles la vérité s'acquiert, mais il faut, pour qu'elles soient exactes et mènent au but, qu'elles correspondent à leur contenu, leur objet, c'est-à-dire à l'*être* et la science de l'*être* est la métaphysique.

Au surplus, il est à noter que la vérité d'une pensée est absolument indépendante de la personne dont elle est la pensée, ainsi que du moment où elle a été pensée. Il n'est pas possible que la même pensée soit vraie pour l'un et fausse pour l'autre, ou qu'une pensée vraie perde son objet ensuite du changement de temps. Toute vérité, en un mot, a une valeur générale et est immuable. Car le fait qu'une pensée soit vraie ou non ne dépend que du point de savoir si, dans le temps où elle est pensée, son objet existe et possède ou non les déterminations qu'on lui attribue. Celui qui pense pouvoir démontrer qu'il existe des pensées de valeur purement individuelle ou subjective, ou de valeur purement momentanée, considère comme identiques des pensées ayant un contenu différent, par cette seule raison qu'elles sont exprimées par la même proposition. Ainsi il est vrai, d'après l'exemple de Platon, qu'un homme qui dit d'un vin qu'il est doux et un malade qui trouve le même vin amer ont raison tous deux ; mais que le vin est amer pour le malade, l'homme sain devrait également l'admettre et inversement, si chacun d'eux pouvait percevoir l'impression du goût de l'autre. Un vin qui était clair hier peut être trouble aujourd'hui, ce dernier fait ne détruit pas la vérité de mon jugement d'hier, si celui-ci est rapporté à hier (1).

Les théories de Bergmann et de Lotze se correspondent assez bien ; toutes deux sont formalistes, bien que ces formes, pour ces auteurs, ne soient pas des cadres invariables et rigides sur lesquels doive se mouler toute notre activité. Pour les deux théories, nous rencontrons cette difficulté que Lotze a mise en lumière : c'est de savoir comment le principe métaphysique de l'être puisse entrer dans ce cadre logique, malgré le maximum d'élasticité donné à celui-ci. Bergmann, non plus que son illustre prédécesseur, n'a donné une solution à cette question. Il tente bien, il est vrai, de superposer les deux phénomènes de vérité et d'exis-

(1) *Die Grundprobleme*, p. 100.

tence, mais il n'affirme pas, comme Hegel a osé le faire, que l'univers lui-même n'est qu'une pensée logique, et la solution qu'il donne n'est pas plus satisfaisante que celle de Lotze.

La valeur générale, qui doit être un des caractères principaux de la vérité, offre, elle aussi, des difficultés ; nous admettons comme vérités incontestables ce que pourtant d'autres personnes contestent et nous ne nous troublons pas de l'avis de certaines d'entre elles. Pourquoi ? Il est certain que des conditions spéciales, d'ordre psychologique ou social, doivent être réalisées pour qu'une vérité ait réellement une valeur générale, mais elles restent à déterminer. Leibnitz considérait le principe de contradiction comme la base des vérités de raison, et le principe de causalité comme le fondement des vérités de fait. Sigwart a combattu cette idée, en affirmant qu'une vérité n'est également une vérité de fait que parce qu'il est impossible d'affirmer le contraire (1). Hume aussi admettait, avec Leibnitz, que le contraire d'une vérité de fait était possible, mais, suivant la remarque de Sigwart, il posait le fait dans deux temps différents, ce qui exclut la contradiction : le soleil se lève aujourd'hui, mais il se peut qu'il ne se lève pas demain. Pour Sigwart la vérité est également une pensée nécessaire et ayant une valeur générale. Sigwart se maintient sur le territoire purement subjectif et ne tache pas de l'appliquer à l'être ; il n'examine que le rapport de ce qui est pensé avec la faculté de connaître. Par sa nature même, notre pensée est obligée d'admettre des lois et des règles constantes (formation d'idées générales, de l'idée de causalité).

Quant à Benno Erdmann, *savoir* signifie émettre un jugement qui a une valeur générale, et sous ce terme il entend que l'objet du jugement, c'est-à-dire ce qui représente le sujet et le prédicat, soit le même pour tous, objectivement ou généralement certain, et que l'expression concernant l'objet qui réalise ce jugement, soit une pensée nécessaire. Cette nécessité est ainsi objective, elle découle des déterminations de notre pensée par rapport à la nature de son objet. Mais la valeur générale ne peut être attribuée à tous nos jugements et, parmi ceux qui n'ont pas cette valeur, il cite les jugements dont l'objet n'est donné que dans la perception propre, qui n'ont qu'une certitude propre à soi-même

(1) *Logik*, t. I. p. 239.

et ne peuvent avoir qu'une valeur subjective. Au surplus, nous ne sommes pas certains de tous les objets qui peuvent être donnés dans toutes les perceptions possibles des sens ou qui apparaissent en nous-mêmes ; une quantité innombrable d'entr'eux restent incertains et, dans la mesure où ils ne sont que perception possible par les sens, ils n'atteignent qu'à une valeur probable (1). En résumé, la valeur générale du jugement est en opposition avec les questions non valables, en opposition avec les jugements qui ne sont pas clairs, avec les expressions confuses, avec les caricatures de jugement dans lesquels nous faisons à dessein un mauvais usage du langage pour cacher notre pensée. En outre, elle est différente des jugements qui ne sont que subjectivement certains, ainsi que des expressions de probabilité. La valeur générale devient, par suite, un idéal de la pensée et, par le fait même, puisqu'elle est cet idéal, elle devient la vérité. Car la vérité n'est pas autre chose que le jugement ayant une valeur générale (2).

L'expression *valeur générale*, suivant la terminologie de B. Erdmann, comprend donc la certitude personnelle, c'est-à-dire la nécessité de la pensée, qui forme un critérium interne de la valeur. Elle repose sur l'évidence qui s'offre à celui qui juge et elle est indépendante de ce qui existe dans les autres. Ce critérium individuel est donc formel. De là, l'auteur fait la distinction entre jugements qui n'ont qu'une valeur subjective et ceux qui ont une valeur objective ; mais la valeur générale détermine seule la vérité proprement dite.

Benno Erdmann a donc présenté une théorie synthétisant les thèses exposées précédemment par Lotze et par Sigwart, et elle est plus complète. Un point, toutefois, est à noter : il scinde, à notre avis, d'une manière trop absolue encore les deux caractères : subjectif et objectif, bien qu'il reconnaisse expressément que le moment de transition est impossible à déterminer. Le fait que la pensée d'autrui s'accorde avec nos idées, ne nous est connaissable que comme phénomène subjectif et, dans ces conditions, la valeur générale se ramène, en définitive, à l'accord de toutes nos représentations, soit qu'elles concernent notre être propre,

(1) *Logik*, p. 6.
(2) *Id.*, pp. 7 et 8.

soit qu'elles se rapportent au groupe d'images qui constitue la notion d'autrui. Notre conscience est le point de centralisation de ces éléments d'origines diverses et c'est en elle que se forme la notion de vérité. C'est pourquoi celle-ci diffère, comme contenu, d'individu à individu, bien que son mode de formation soit identique; les éléments qui entrent dans sa formation sont différents d'homme à homme, comme, pour le même individu, ils diffèrent d'après les époques.

Ces points fondamentaux étant reconnus, il nous est possible de passer à l'étude des formes dans lesquelles se meut la pensée logique. Le mode principal est le jugement.

Celui-ci a reçu les définitions les plus diverses dans le cours de l'histoire de la philosophie, car, en réalité, la question qui se pose est celle de discerner l'activité logique de toute autre activité mentale, telle que la pensée esthétique, le rêve, la fantaisie, etc.

La définition que donnait couramment la logique ancienne, est que le jugement constitue la liaison de deux représentations. On a fait à cette définition le reproche que nous pourrions parfaitement associer deux représentations sans former nécessairement pour cela un phénomène d'ordre logique, et encore moins sans poser un jugement, car rien n'indique que cette liaison implique l'idée qu'elle nous donne un résultat vrai.

Lotze considérait l'ancienne définition comme insuffisante, et la raison qu'il en a donnée, c'est que, suivant lui, le jugement étend notre connaissance, alors qu'une simple liaison de représentations ne peut donner ce résultat. Un jugement nécessite donc cette condition supplémentaire : que l'ensemble ait une valeur plus ou moins étendue dans la réalité (1).

Harms a émis une idée très semblable : d'après lui un groupement de concepts et, *a fortiori*, de représentations, ne donne jamais un jugement, — ou, comme dit Kant, un jugement synthétique, — mais seulement un concept. Le jugement dépasse le concept en ce sens qu'il introduit dans la liaison l'idée de réalité (2).

Ueberweg se ramène à la même thèse, car, dit-il, les simples concepts ne sont pas des jugements, même les concepts de

(1) *Logik*, p. 83.

(2) *Reform der Logik*, pp. 150 et 155.

relation et même les simples combinaisons de concepts ; ce n'est que lorsqu'apparaît la conviction que la pensée est justifiée, que le jugement existe. Le jugement donc, selon lui aussi, se distingue des combinaisons de représentations purement subjectives, par le rapport conscient qu'il a avec la réalité, ou tout au moins avec l'apparence objective (1).

Pour Sigwart, l'élément qui est ajouté à la liaison des représentations, pour en former un jugement, est au fond très voisin des précédents. Pour lui aussi, toutes les définitions du jugement qui tendent à le réduire simplement à la liaison purement subjective de représentations ou de concepts, perdent toutes de vue que la signification d'une affirmation n'est jamais de constater uniquement le fait subjectif que cette liaison s'opère en moi : mais le jugement, par sa forme même, indique que la liaison atteint la chose et que, par ce fait, elle a une valeur générale (ce qui est un des éléments essentiels de la vérité). Par là le jugement se sépare des combinaisons purement subjectives qui, elles aussi, prennent la forme de jugement, sans poser pour cela une affirmation qui soit objectivement valable, et, d'autre part, le jugement se distingue ainsi des simples suppositions ou probabilités (2). Tout jugement implique donc la conscience de la valeur objective de la liaison qui s'est opérée.

Cette thèse répond en toute évidence à une pensée exacte ; mais si nous substituons aux mots employés par Sigwart (la même chose se présenterait pour Ueberweg), la signification que lui-même leur donne, qu'obtenons-nous ? Que signifie cette caractéristique que le jugement atteint la chose ou qu'il a une valeur objective ? La chose ou l'objectivité sont des constructions mentales, l'esprit ne peut sortir de lui-même, et alors, ou bien le jugement signifie encore un groupement de représentations, ou bien, dans le réalisme, il devrait signifier la liaison avec un phénomène inconnu, l'objet en soi. Sigwart nous paraît avoir réintroduit ici dans son œuvre une des formules réalistes, et lui-même semble en avoir été embarrassé, car il interprète cette valeur objective, non en ce sens que les liaisons subjectives correspondent aux rapports de l'être correspondant, mais en ce

(1) *System der Logik*, p. 154.

(2) *Logik*, p. 103.

sens que les liaisons sont nécessaires (1), que cette nécessité soit une donnée sensorielle (par exemple ce jugement : ceci est rouge), ou qu'elle ait sa source dans les rapports que les concepts ont entre eux. Par suite, cette valeur objective, qui sert de critérium, se ramène à ce fait que le processus, suivant lequel se sont formés la perception et l'acte de jugement, s'est accompli d'une manière ayant une valeur générale.

Une remarque à propos de cette *nécessité* que Sigwart invoque : Comment la connaissons-nous, si ce n'est par le fait même que le jugement a lieu pour tous les êtres placés dans les mêmes conditions ? Cette nécessité, comme telle, n'ajoute pas un caractère nouveau au jugement, mais son seul résultat est que le jugement se forme et, en cela, elle n'apporte pas un caractère qui distingue le jugement de toute liaison fantaisiste, si ce n'est, peut-être, son extension plus grande dans les diverses mentalités et sa répétition plus fréquente dans la même mentalité. Si c'est la *conscience* de cette nécessité qui donne le caractère (2), on peut se demander si cette conscience se manifeste bien dans tous les actes de jugement et si, lorsqu'elle existe, elle est suffisante pour déterminer le jugement, par exemple dans certaines liaisons fixes d'ordre pathologique ? Sigwart lui-même fait la distinction. Si tout jugement, dit-il, est affirmé être nécessaire, cela ne signifie pas une nécessité d'ordre psychologique, mais elle signifie la vérité objective qui s'établit sur le fait qu'elle a une valeur générale. Sigwart, en réalité, a manqué de précision en ce domaine : quelquefois il distingue la vérité de valeur générale, de la nécessité, puis il les assimile l'une à l'autre. Mais si nécessité et valeur générale sont identifiées, une nouvelle difficulté apparaît : pour tout jugement dont nous avons la certitude, devons-nous faire appel au concours de nos semblables ? Devons-nous même faire tacitement appel à leur témoignage ? Sigwart répond affirmativement, car, selon lui, la raison pour laquelle nous avons la certitude d'un jugement n'est pas individuelle, mais un jugement dont nous sommes certains implique la valeur générale qui le rendra nécessaire pour tous. Et ceci établit la signification de la vérité et sa distinction d'avec la

(1) *Impersonalien*, p. 59.
(2) *Id.*, p. 60.

certitude. La vérité d'un jugement s'établit donc par le concours des certitudes individuelles. Mais quelle est alors la base de celles-ci ? Ici Sigwart se ramène encore à sa thèse de la nécessité : la base de la certitude individuelle est la permanence du jugement, que celui-ci ne repose pas sur des motifs momentanés qui peuvent varier avec le temps, mais sur quelque chose qui restera invariable et qui ne changera pas (1). Celui qui affirme un fait nouveau pour lui-même doit pourtant admettre que les raisons qui le portent à affirmer sont sujettes au changement, puisque précédemment son jugement était autre. En réalité, malgré ses efforts très intéressants, Sigwart tourne en un cercle : définissant la nécessité par la valeur générale (pour le moi individuel, comme pour les autres êtres) et vice-versa.

Comme nous l'avons vu précédemment, Erdmann définit le savoir comme un jugement ayant une valeur générale, c'est-à-dire que son objet est objectif ou certain pour tous et que l'expression concernant cet objet est nécessaire. La conscience de la valeur des jugements consiste donc en ces deux éléments : la certitude et la nécessité; mais, notons-le, dès à présent, ces deux facteurs ne sont pas identifiés, comme dans la thèse de Sigwart, et au surplus leur rôle est différent : l'un s'applique à l'objet, l'autre, — la nécessité, — se rapporte au processus par lequel le jugement s'opère. La certitude quant à l'objet, s'établit par des perceptions répétées et concordantes (2). Cette certitude peut avoir des caractères divers : immédiate ou médiate, personnelle (ou subjective) en ayant une valeur générale (ou objective), et par ce dernier terme, l'auteur comprend le cas des aperceptions répétées, qui peuvent être reçues, par d'autres comme par nous-mêmes, au moyen de la perception sensorielle. Mais, comme Erdmann le remarque, ce caractère de valeur générale se ramène à des jugements individuels et toute certitude objective repose en dernière analyse sur des certitudes subjectives.

En ce qui concerne la nécessité de pensée — nécessité qui est en rapport avec l'organisation de la pensée —, elle n'est jamais qu'un critérium interne de la valeur, car elle repose sur l'évidence qui s'offre à celui même qui juge. Elle est indépendante de

(1) *Logik*, t. I, p. 318.
(2) *Id.*, t. I, p. 273.

ce qui se trouve en d'autres. C'est un critérium formel, car elle a sa valeur indépendamment des qualités particulières ou du mode d'existence de l'objet. La valeur subjective ou objective d'un jugement lui-même est, par suite, déterminée par la certitude subjective ou objective qu'offre l'objet du jugement (1).

L'acte du jugement est valable en lui-même, abstraction faite de la question de savoir si son objet existe ou non

Mais à propos de la valeur de l'acte du jugement lui-même, pouvons-nous conclure de ce fait qu'il répond à une nécessité de la pensée, qu'une *vérité* nécessaire lui correspond ? Cette nécessité de la pensée signifie simplement, si l'on reste sur le terrain subjectif, l'impossibilité de penser le contraire, elle ne répond qu'à une mise en relation des éléments de notre pensée, et nous pouvons parfaitement nous imaginer un mode d'organisation mentale différent, notamment celui qui nous ferait voir d'une manière totalement opposée à celle que nous observons. Descartes avait clairement posé le problème et n'y avait trouvé d'autre solution que de faire appel à la bonté divine qui ne peut nous induire en erreur. La faiblesse de la thèse et de la critique sous cette forme, réside, nous semble-t-il, dans l'introduction, ou plutôt dans la survivance de l'idée d'une vérité absolue, telle que la conçoit le réalisme ; mais si l'on attribue à la vérité, comme telle, une puissance d'évolution, la difficulté disparaît. Si ce qui est admis comme étant la vérité est simplement la vérité actuelle, n'ayant en elle rien d'immuable, mais seulement une permanence plus grande que celle que possèdent nos représentations quelconques, et si ces vérités marquent l'accord fondamental entre nos divers états de conscience, sans qu'on exige pour cela une correspondance avec une vérité inconnue, c'est-à-dire qu'elles ne soient pas autre chose que ce que nous devons penser actuellement, alors nous devons aussi croire que cette vérité existe. Lotze, dont la pensée éminemment critique a bien sondé ce problème, est arrivé à cette conclusion : « nous ne nous contenterons pas de la nécessité de penser, parce que nous n'avons pas mieux, mais nous verrons en elle la marque évidente de la vérité ; la valeur de la connaissance et l'exactitude

(1) *Logik*, t. I, p. 275.

objective ne sont pas inséparables » (1). Ces formes de pensée ne sont et ne peuvent être que nos modes d'activité les plus fixés et les plus féconds, ceux qui ont trouvé à s'appliquer avec le plus de fréquence et avec le plus de rigueur dans nos recherches de la vérité ; elles doivent nous donner toute satisfaction, lorsqu'elles s'appliquent à des données établies avec certitude, et tout absolu que nous voudrions poser au delà, est du domaine de la fantaisie.

Nous passerons rapidement sur la pensée de Bergmann. Pour lui, le jugement est la conception d'un objet à laquelle se lie un rapport critique envers lui ou encore une représentation à laquelle s'associe l'idée de son exactitude (2), mais les deux actes ne sont pas séparés ; le jugement lui-même est la croyance ou l'opinion que son contenu est tel qu'on le pense (3). Ceci se prête peu à la critique, aussi longtemps que l'on ne détermine pas la nature de ces idées de « rapport critique » ou « d'exactitude » dans la précision desquelles réside toute la difficulté.

Examinons d'une manière plus concrète les éléments que la logique met en œuvre, les parties de l'ensemble mental qui servent de lien. Lotze nous dit que la pensée cherche à trouver ce principe de liaison, soit en considérant ce qui se présente d'une manière semblable entre différentes représentations (le général) ou ce qui, en tous les changements d'un seul et même contenu, reste continuellement semblable (le constant) (4). C'est donc la ressemblance qui forme le noyau de notre activité de raison. Il distingue la *chose* de l'*abstraction*, car, dit-il, la comparaison de plusieurs corps produit l'image générale des « corps », non pas parce que si l'un est bleu, dur, élastique ou léger, et que l'autre est jaune, mou, extensible ou lourd, la comparaison élimine toutes ces propriétés, comme si la représentation de corps avait encore un sens, sans aucune considération de couleur, de cohésion ou de poids. Elle se contente d'abandonner ce qui différencie tous ces caractères divers, mais conserve ce qui leur est commun (la couleur, le poids en général). Lotze

(1) Göttingische Gelehrte Anzeigen, 1848, p. 830.

(2) *Reine Logik*, pp. 37 et 38.

(3) *Ueber Glaube und Gewissheit.* (Zeitschrift für Philosophie), 1876, p. 179.

(4) *Grundzüge der Logik*, p. 8.

distingue donc deux espèces d'idées générales : 1° l'image générale (par exemple le corps) ; 2° les caractères généraux qui, par leur liaison, forment l'image générale même (par exemple la couleur, etc.). Ce mode d'association est important pour la formation du concept, car l'essentiel, dans la notion du concept est le mode de liaison des images et non leur simple addition(1)- Le mode de groupement étant le fait essentiel de la logique et ce groupement ayant pour fin la formation d' dées générales, on conçoit que tout *particulier* s'organise en vertu des idées générales existantes, que c'est en fonction de celles-ci que notre conscience se représente et compare les représentations particulières correspondantes, et que dans cette comparaison nous saisissons ce qui est commun, ce qui, d'après le témoignage de notre sensation, est contenu en eux et qui cependant ne se laisse pas séparer, quelle que soit notre tension d'esprit, de ce par quoi ils sont différents (2). L'abstraction pure n'est guère d'application, et Lotze la distingue nettement de l'idée générale, qui elle, est l'élément essentiel de toute opération logique.

Sigwart remarque, à propos de la formation d'idées générales, que la question : « comment se fait-il qu'en partant de perceptions particulières nous arrivions à des idées générales ? » peut être posée en deux sens différents : l'un psychologique, l'autre logique. Ou bien l'on demande : « comment se fait-il qu'en partant de perceptions particulières nous arrivions à des principes généraux et à des conclusions au sujet de ce qui n'est pas perçu ? », ou bien l'on demande « quel droit avons-nous de déduire de perceptions particulières un jugement général, et de quel droit concluons-nous de faits connus à d'autres inconnus ? » (3). Hume, ajoute-t-il, a résolu la première question par la théorie de l'association, mais lui-même admet que du fait que des représentations s'associent, nous n'avons pas le droit de conclure à des lois s'appliquant à des choses réelles et que par ces associations, l'on ne peut construire une science, mais reconnaître simplement notre impossibilité de savoir. Si nous nous basons simplement sur ce que le fait d'avoir vu 99 corbeaux noirs nous permet

(1) *Grundzüge*, p. 14.
(2) *Logik*, 1883, p. 30.
(3) *Logik*, p. 419.

d'établir que le 100e sera également noir, puisque ce 100e est aussi bien un cas particulier que le 1er, nous devons admettre que toute addition d'expériences concordantes ne peut avoir d'autre résultat que d'augmenter directement la probabilité psychologique qui nous porte à attendre du 100e cas la même chose que ce qui arrive dans les 99 autres et que, par suite, ainsi que conclut Sigwart, à cette probabilité psychologique ne revient aucune signification réelle (1).

Benno Erdmann fait cette remarque, très judicieuse à notre avis : les objets de la pensée sont ou particuliers, ou généraux, suivant l'étendue avec laquelle la représentation s'applique à la réalité qui se manifeste en elle.

Mais c'est une erreur que d'appeler, comme on le fait d'habitude, les représentations elles-mêmes, soit particulières, soit générales. Car une représentation dont l'objet est général, en tant qu'état de conscience, n'est pas plus générale qu'une représentation n'est réelle parce que son objet est posé comme réel, ou qu'un objet, que nous percevons comme doux, brun ou chaud, comme triangulaire ou éloigné, ne nous est donné par des représentations qui, elles-mêmes sont douces, brunes, chaudes, triangulaires ou éloignées. M. Erdmann adopte cependant l'expression courante : « une représentation particulière est celle dont l'objet est particulier ; un objet est particulier lorsque le réel, qui se manifeste en lui, ne peut être conçu que comme unique. Nous ne pouvons individualiser nos représentations que par les rapports d'espace et de temps dans lesquels ils se trouvent » (2). Une représentation générale est celle dont l'objet contient ce qui est commun à plusieurs objets particuliers, que ceux-ci soient des objets avec des propriétés, des propriétés conçues pour elles-mêmes, des événements ou des relations. De même que pour les représentations particulières, il y a aussi des représentations générales de la perception, du souvenir, de l'imagination ou de l'abstraction. Analysant les rapports qui existent entre les représentations particulières et les représentations générales, Erdmann dit que le rapport d'origine ne peut être exprimé en une formule. Comme Aristote l'avait noté, notre

(1) *Logik*, p. 421.
(2) *Logik*, p. 86.

représentation, au début (chez l'enfant surtout), ne va pas du particulier au général, mais bien plutôt du général au particulier (1).

Erdmann se maintient encore ici sur le terrain purement subjectif et élude la grande difficulté qui a préoccupé Sigwart et surtout Lotze. Une idée générale ne se transpose pas dans le monde de la réalité, et quand Erdmann parle du problème, il ne cherche d'ailleurs qu'à schématiser la question d'une manière très rapide. « Le problème de la pensée scientifique repose sur l'hypothèse qu'il est possible d'acquérir des jugements valables à propos des objets qui nous sont donnés. L'origine de cette hypothèse réside dans la confiance que la pensée a en soi-même, confiance qu'amènent déjà nos premiers pas dans le domaine de la conception pratique du monde, la croyance naïve en sa propre force qui est alimentée par toute confirmation de la pensée dans le cours de l'expérience. Quelque involontaire et inévitable que soit la manière dont s'impose cette idée, son origine ne la justifie pas et même sa conservation par le cours de l'expérience donne matière à réflexion » (2).

Bergmann ne s'est pas avancé davantage que Erdmann dans la solution du problème : Il admet que la répétition d'un même fait ne nous permet de conclure à la permanence de ce fait que si nous admettons qu'il existe une cause qui la produit. Si le fait est purement accidentel (un chiffre qui se reproduit aux dés, par exemple), on ne trouve pas de raison pour en induire la permanence (3). Ceci transpose simplement le problème : la permanence ne pouvant être observée dans le fait, nous la recherchons dans la cause, mais celle-ci elle-même est une donnée sensorielle — un fait — ou une déduction de faits. Pour en trouver la permanence, devons-nous encore la rechercher dans la cause et ainsi à l'infini ? C'est, en réalité, avouer que le problème est insoluble en ce sens. La raison qui justifie l'hypothèse d'une vérité générale n'est pas donnée, sa légitimité nous échappe. Nous constatons simplement en nous une tendance à généraliser et, en outre, nous en voyons aisément l'utilité, mais notre

(1) *Logik*, p. 96.

(2) *Logik*, p. 8.

(3) *Die Grundprobleme der Logik*, p. 183 et suiv.

analyse ne peut aller au delà, car toute base, tout élément de comparaison nous fait défaut. Nous ne pouvons chercher un point d'appui en dehors de nos représentations et toute justification de ces processus mentaux, par rapport à eux-mêmes, constitue en réalité un cercle vicieux.

S'il s'agit de décrire purement le phénomène qui se passe en nous, lorsque nous formons une idée générale, sans nous soucier de sa légitimité logique, le problème est de toute autre nature, mais il devient d'ordre purement psychologique, et nous ne poursuivrons pas la question dans ce domaine. Il appert donc de ce qui précède que l'expérience, par elle-même, ne peut former en nous de lois générales dont la légitimité nous soit rigoureusement démontrée et nous obtenons ainsi la critique des théories qui veulent créer des lois générales par l'induction. Les anciens logiciens, pour échapper à cette difficulté, faisaient surtout appel à l'uniformité de la nature, mais celle-ci encore est une idée générale extrêmement complexe, que l'expérience seule ne peut légitimer d'une manière suffisante. Lotze affirmait que l'idée sur laquelle repose l'induction est non pas probable, mais certaine et irréfragable. Elle consiste dans la conviction qui, elle, est basée sur le principe d'identité que tout phénomène déterminé M ne peut dépendre que d'une condition déterminée et que là où en des circonstances apparamment différentes ou en des sujets différents P, S, T, V, le même M arrive, il doit inévitablement exister en eux quelque élément commun Σ qui soit la condition permanente de M ou le vrai sujet de M.

Sigwart a fait la critique de cette explication, ainsi que de celle de Mill ; selon lui la thèse de Lotze n'a qu'une valeur purement subjective, et, au lieu de la régularité des lois naturelles qu'invoquaient les anciens logiciens, nous n'obtenons ici qu'une nécessité d'ordre logique, une loi formelle qui nous porte à appliquer le principe d'identité (qui, s'il n'est une pure tautologie, demande lui-même une justification), et à poser sous des phénomènes connus une condition permanente ; et ceci est encore un phénomène psychologique dont la raison logique est à démontrer. Or, comme le remarque Lotze lui-même, dans un ouvrage ultérieur, la loi logique est purement hypothétique, parce qu'elle ne doit jamais indiquer ce qui arrive, mais seulement ce qui doit arriver quand des circonstances déterminées

sont données, et les lois qui se rapportent à des relations données, d'une manière permanente ou supposée permanente, ne font pas exception à ce caractère hypothétique (1).

Sigwart dit de même que toutes les thèses obtenues par l'induction ne sont jamais démontrées rigoureusement et que, considérées du point de vue logique, elles ne sont jamais que des hypothèses (2). Si l'on considère le problème de l'opération inductive comme l'acquisition de principes généraux, valables au moyen de perceptions particulières, on peut montrer que l'induction, sous ce rapport, est un procédé généralement appliqué suivant des lois psychologiques, mais l'on ne peut démontrer sa valeur logique en ce sens que les principes auxquels il nous amène soient rigoureusement vrais et que l'induction elle-même soit un moyen de démonstration rigoureuse de principes généraux à l'aide de faits particuliers.

Selon Sigwart donc, le procédé inductif ne repose que sur notre tendance de considérer comme nécessaire ce qui nous est donné (3).

Voyons si Benno Erdmann nous conduit plus loin dans la solution du problème. La question de la légitimité du processus inductif, selon lui, se ramène au problème de savoir si, dans le *particulier* qui nous est donné, il peut être contenu des conditions qui imposent des témoignages probables au sujet du *général* d'ordre supérieur, et si ces conditions justifient le procédé de l'induction.

En ce qui concerne le premier point, comme les cas qui peuvent confirmer ne nous sont pas donnés, cette certitude ne peut rien signifier de plus que, en nous basant sur ce qui est donné, nous attendons quelque chose au sujet de ce qui n'est pas donné, c'est-à-dire au sujet de tous les genres ou les individus d'une espèce, pour toutes les parties possibles d'un tout. Il ne s'agit pas ici de témoignages, mais d'allégations préalables, dont la nature reste incertaine puisqu'elle s'étend à des objets non donnés. En tant qu'induction, les objets comprennent ce qui n'est pas donné et qui, par suite, n'est qu'incertain. Ce sont des hypothèses que

(1) *Drei Bücher*, etc., p. 391.
(2) *Logik*, p. 434.
(3) *Logik*, I, p. 407.

nous bâtissons, parce que nous nous attendons à ce que la connaissance que nous avons acquise des cas particuliers connus soit valable également pour l'inconnu, pour tous les cas particuliers possibles de même espèce (1). Ce n'est que par ce procédé d'extension, d'ordre purement psychologique, et dont la valeur logique n'est pas démontrée, que le processus atteint le général.

Quant à la nature du processus lui-même, Erdmann le ramène au principe de substitution et, à celui-ci, comme à toute opération intellectuelle, l'évidence fait défaut. Comment, se demande l'auteur, notre pensée pourrait-elle avoir une certitude au sujet de l'inconnu ? Il faudrait, pour cela, admettre une harmonie préétablie, qui devrait exister entre l'acquis expérimental de notre pensée, en tant qu'idée générale, et le cours de la réalité. Car, en elle-même, notre pensée ne trouve pas de garantie d'être dans la bonne voie, lorsqu'elle généralise ou complète. Elle ne peut contraindre le réel, qu'elle attend, à lui être conforme et à concorder avec son attente. Au surplus, le principe de substitution lui-même est valable, si l'inconnu est identique ou connu, mais la question est précisément de savoir de quel droit nous affirmons cette identité. Le principe de substitution ne démontre donc pas la valeur du processus inductif, mais présuppose l i-même cette valeur.

Le principe de causalité n'est guère plus utile. En réalité, l'application de ce principe nous amène à un syllogisme de ce genre :

Ce qui produit les mêmes effets sera donné dans le réel non observé.

Les mêmes causes p oduisent les mêmes effets.

Les mêmes causes seront données dans le réel non observé.

Mais il va de soi que la majeure de ce syllogisme n'exprime pas autre chose que la conclusion elle-même, et que la démonstration tourne en un cercle vicieux. La loi de causalité ne dit pas si des processus sont donnés comme causes, mais explique simplement ce que nous devons admettre quand elles sont données (2).

(1) *Logik*, p. 577.

(2) *Logik*, p. 582.

Ainsi, dit Erdmann, nous sont fermées toutes les voies qui pourraient conduire à une démonstration de la prédiction inductive par l'évidence immédiate des principes de notre pensée ou qui pourraient valoir indépendamment de toute expérience, et il ne nous reste donc que la route royale de l'expérience elle-même. Nous devons admettre que nous supposons données les mêmes causes dans les S ou P de même nature (mais qui eux ne sont pas donnés) parce que, dans le réel donné S^1, S^2... et P^1, P^2... elles se sont montrées d'une manière constante. La pensée devient ainsi elle-même une affirmation inductive et même une de ces inductions générales que nous avons déjà rencontrées antérieurement comme principes fondamentaux matériels de notre connaissance empirique. Il n'est même pas un quelconque de ces principes fondamentaux, mais le plus général entre eux tous, puisque chacun d'eux le présuppose comme base et en est déduit (1).

Donc, à part Lotze, dont la théorie nous a paru peu convaincante, Sigwart et Erdmann renoncent à démontrer rigoureusement la valeur absolue du processus inductif. Et ce résultat est fatal. En vertu de quoi veut-on légitimer ce processus? En d'autres termes, pour lui attribuer une valeur absolue, il faut un étalon de comparaison, et où trouverons-nous celui-ci? En réalité, il y a encore ici dans la question même une sorte de survivance de la théorie dualistique qui tentait d'établir l'exactitude d'un processus mental en fonction de quelque chose qui n'était pas d'ordre mental : l'objet réel indépendant de nous. Mais si cet élément de comparaison disparaît, la légitimité d'un processus mental ne peut plus s'établir qu'en fonction d'autres données psychologiques et le problème prend un tout autre aspect. Le procédé inductif a un maximum de vérité, parce que c'est un processus qui a trouvé à s'appliquer au maximum de notre vie mentale; c'est une faculté profondément fixée en nous, parce qu'elle s'est toujours montrée féconde et ceci même est sa justification. Mais, comme cette fixation n'est jamais absolument définitive, le processus lui-même reste sujet à une évolution et à un doute, et les applications qu'il trouve sont surtout variables. Une vérité n'est générale que dans une certaine mesure; au moins devons-

(1) *Logik*, p. 583.

nous toujours réserver la possibilité d'évolution de cette vérité, c'est-à-dire de l'éventualité où elle serait contredite par une expérience nouvelle, et toute idée que l'induction a engendrée est valable jusqu'alors, mais pas au-delà.

Nous en arrivons donc à cette conclusion que la majeure de tout syllogisme n'a pas une valeur absolue et que celle-ci ne répond qu'à un moment de notre vie mentale.

Voyons maintenant ce que pensent les auteurs que nous considérons en ce moment, du processus syllogistique lui-même. Lotze admet — (et étend même à la mineure) — la valeur de cet ancien argument qu'invoquait le scepticisme contre la majeure, argument suivant lequel c'est plutôt la conclusion qui démontre la vérité de la majeure, que l'inverse. La thèse fondamentale de la subordination exige que l'unité subordonnée partage les caractères du général. Néanmoins, Lotze reconnaît au syllogisme une certaine valeur, surtout quand la majeure est une hypothèse : P (le prédicat) n'est pas un caractère fixe, constant de M, mais un caractère accidentel qui découle de M sous une certaine condition, un caractère que M prend ou perd en cette circonstance, un état qu'il acquiert ou une action qu'il effectue. Alors, il est juste de subordonner à M seul la mineure, pour montrer dans la conclusion que S aussi, lorsque la même condition existe, doit montrer la caractéristique P (1).

En cela Lotze n'exprime pas son jugement quant à la valeur du processus. Offre-t-il en lui-même toutes garanties, abstraction faite de la certitude que nous accordons aux prémisses, ou bien lorsque celle-ci a été préalablement établie ?

Sigwart reconnaît qu'une fonction spéciale incombe au syllogisme : celle de subordonner le particulier sous les concepts qui sont fermement établis (2). Stuart Mill s'était demandé quelle était la nécessité de la thèse générale, et avait posé le problème de savoir si on ne pouvait passer directement du particulier au particulier. Sigwart n'est pas de cet avis et, selon lui, la vérité de la majeure générale est la condition de la vérité de la conclusion et celle-ci n'est pas démontrée sans celle-là. Le passage par le thème général sert réellement à la sûreté de notre opération. Le

(1) *Drei Bücher*, p. 123.

(2) *Logik*, I, p. 489.

rôle du syllogisme, selon Sigwart, est la formation d'idées ou de concepts nouveaux et c'est à bon droit que l'on met en doute sa valeur, si, avec la logique traditionnelle, on le considère comme s'appuyant sur un système de concepts préformés invariables. Partant de là, le syllogisme a une valeur primordiale, elle est l'unique moyen de démontrer la vérité d'un principe qui n'est pas d'emblée reconnu comme certain et nécessaire, c'est-à-dire un axiome. — Le problème de la démonstration est résolu lorsqu'on peut affirmer que la thèse proposée est la conclusion syllogistique de prémisses qui sont vraies et valables sans exception et qu'il repose ainsi sur des principes directement certains. A part cela, aucune démonstration de la vérité d'un principe, qui n'est pas évident par lui-même, n'est possible : la preuve telle qu'elle vient d'être indiquée est la seule admissible (1).

L'utilité du syllogisme consiste donc, selon Sigwart, à nous conduire de principes ayant le caractère de la vérité à des conclusions conservant le même caractère.

La pensée de J. Bergmann est très semblable sous ce rapport : Nous pouvons arriver à reconnaître comme vrai un jugement B existant en nous, par simple comparaison de son contenu avec celui d'un autre A, dont la vérité est déjà établie ; de même, il est possible, par le simple examen du contenu d'un jugement A (reconnu vrai), ou de la liaison de deux ou de plusieurs jugements A^1, A^2... d'arriver à un nouveau jugement B dont la vérité est garantie, soit par la vérité du jugement A, soit par celle des jugements A^1, A^2... En réalité le passage de A^1, A^2... à B est une extension de la connaissance (2). Il est certain que par le raisonnement nous *pouvons* arriver à une extension de ce que nous connaissons, au moins pour notre connaissance consciente, mais peut-on en déduire que la conclusion, c'est-à-dire l'élément neuf que nous introduisons, présente le même degré de certitude que les données ? Ceci est un problème essentiel de la logique et Bergmann ne le résout point. Ou bien il y a concordance absolue entre le jugement nouveau et celui dont nous avons acquis la certitude, et,

(1) *Logik*, II, pp. 277 et 290.
(2) *Die Grundprobleme*, p. 137.

dans ce cas, le rôle du syllogisme est nul de fait, puisque nous n'avons posé qu'une tautologie, ou bien il y a divergence et, dans ce cas, une chance d'erreur s'introduit précisément par le fait de cette divergence. On peut trouver à garantir un jugement B par d'autres jugements A, A[1]..., mais si ces derniers diffèrent en quoi que ce soit de B, la certitude que celui-ci inspire est hypothétique.

Erdmann considère la question sous cet aspect : la signification des syllogismes ayant des prémisses générales, est analogue à celle de l'induction. Ils sont l'outil par lequel nous appliquons des jugements généraux originels à des cas toujours nouveaux et ils nous servent à étayer ceux-ci. Mais, par suite de l'indépendance du principe général par rapport au particulier, il manque au syllogisme la force coopérante pour la démonstration du général, qui était propre à l'induction. Par là, pense Erdmann, est refutée l'objection contre la signification de la pensée syllogistique et contre sa valeur pour la preuve de la conclusion (1). Mais la thèse de Erdmann est encore sujette à critique. La proposition générale, qui sert de point de départ, comprend-elle déjà des sujets identiques à celui auquel s'applique la mineure ? Si oui, la majeure comprend la conclusion et, dans ce cas, le syllogisme est un jeu absolument stérile : la conclusion répète ce que la majeure disait déjà ; ou bien le sujet de la majeure offre quelque différence, c'est-à-dire que nous appliquons le principe général à un cas nouveau, et alors la question de la légitimité du processus se pose à bon escient. C'est toujours la même difficulté qui infirme toute thèse prétendant donner une valeur de certitude au processus syllogistique.

Cette question de la valeur du syllogisme pour étendre nos connaissances a été bien débattue et les opinions ont été bien opposées. Pour nous borner aux penseurs allemands, rappelons que Leibnitz, dans ses *Nouveaux essais* tenait l'invention de la forme des syllogismes pour une des plus belles de l'esprit humain et même des plus considérables. C'était, croyait-il, une espèce de mathématique universelle, car un art d'infaillibilité y est contenu. Le jugement d'Ueberweg rappelle complètement celui de Leibnitz. Kant, Fries, Herbart et Beneke

(1) *Logik*, p. 561.

ne voyaient dans le syllogisme qu'un moyen de rendre plus clair ce que nous connaissions déjà. Trendelenburg et Schleiermacher, par contre, lui dénient toute valeur : le procédé syllogistique, dit ce dernier, n'est d'aucune valeur pour la formation du jugement, puisque les concepts que l'on substitue ne peuvent être que supérieurs ou inférieurs ; dans la conclusion on n'exprime rien d'autre que les rapports de deux idées entre elles, lorsqu'elles ont un membre commun, et que, par suite, elles ne sont pas l'une en dehors de l'autre, mais l'une dans l'autre. Par la conclusion, il ne peut apparaître un progrès dans la pensée, une connaissance nouvelle, mais la conclusion est simplement une réflexion sur le moyen par lequel on est arrivé ou par lequel on aurait pu arriver à un jugement qui est la conclusion, mais jamais une vue nouvelle n'est acquise par là (1).

Revenons-en à Erdmann. Il donne une analyse intéressante et, à notre avis, exacte, du syllogisme classique : « Tous les hommes sont mortels », qui signifie :

Tous les hommes sont morts jusqu'à présent, ainsi tous ceux qui vivent à présent ou qui sont à venir mourront.

X a les caractères du vivant, c'est-à-dire tous les caractères des hommes.

X mourra.

A ce propos, l'auteur rappelle son point de vue, selon lequel la conclusion n'est pas donnée dans les prémisses, mais en découle. Elle contient un nouveau jugement, dans la mesure où le *général* acquis par les expériences antécédentes peut-être reporté à un *particulier* qui n'était pas contenu dans ces expériences. Cela est exact, mais à quelles conditions arrivons-nous à une déduction de ce genre ? L'une est l'induction ordinaire, dont nous avons montré les lacunes, en tant que démonstration dans son ensemble d'un phénomène général, la seconde condition, — celle qui concerne la mineure, — présuppose une régularité absolue dans l'association des caractères, en vertu de laquelle nous pourrions conclure de certains phénomènes que nous trouvons associés (qui forment en leur ensemble le sujet de la mineure), à d'autres phénomènes (l'attribut de la mineure), c'est-à-dire un

(1) *Dial.*, § 327.-Cf. Trendelenburg : *Logische Unters.*, 3me édit., p. 314 et suiv. Ueberweg : *System der Logik*, pp. 268 et 276.

principe qui repose encore sur une induction très abstraite, mais qui n'est, au surplus, qu'une hypothèse, que l'expérience, il est vrai, a confirmée jusqu'à présent. Et la conclusion n'est plus qu'une simple probabilité dans ce cas.

Mais une autre difficulté surgit à propos de la thèse de Erdmann en ce qui concerne la mineure. Il est certain que lorsque nous disons de X qu'il est homme, nous n'avons pas vérifié s'il en a *tous* les caractères, et la chose nous serait du reste impossible ; nous nous contentons d'un certain nombre d'entre eux, et de la présence de ceux-ci nous concluons à la mortalité de l'être. C'est donc le processus suivant qui nous mène à cette idée : la présence d'un certain nombre de caractères implique la présence d'un grand nombre d'autres, dont la mortalité. Mais parmi les caractères que nous constatons et qui forment notre base pour la formation du concept « homme » il en est qui sont différents d'homme à homme ; de quel droit les négligeons-nous dans notre raisonnement ? La conclusion n'est donc pas rigoureuse non plus sous ce rapport, mais seulement probable. Il est vrai que notre critique ne porte que sur ce que la logique ancienne désignait comme une induction incomplète, mais nos sciences n'en utilisent en vérité plus d'autres.

A propos de ces auteurs, faisons encore rapidement quelques remarques concernant les principes fondamentaux de la logique, tels que les principes d'identité, de contradiction, du milieu exclus.

Ces questions ont donné lieu à des divergences d'opinion extrêmes. Sans passer systématiquement en revue toutes les théories émises, rappelons cependant que Leibnitz, en discutant la pensée de Locke, affirmait que « les propositions identiques sont les plus pures et paraissent les plus inutiles, que pourtant elles sont d'un usage considérable dans l'abstrait et le général et que les conséquences de la logique se démontrent par les principes identiques » (1). J. G. Fichte, à son tour, considère le principe logique A = A comme le fait dernier de la conscience empirique (2). Par contre, Fries, Beneke, Ueberweg lui ont dénié toute signification sous cette forme. J. G. Fichte, Fries, Ueberweg

(1) Leibnitz : *Philos. Schriften*, édit. von Gerhardt V, p. 344-347, t. VII, 228.
(2) Fichte : *Grundlage der Gesammten Wissenschaftslehre*, I, pp. 93 et 95.

ont tenté de démontrer le principe ; Kroman, au contraire, refuse à la logique tout moyen de démontrer cette affirmation (1). C'est, selon lui, un postulat, une hypothèse première avec laquelle nous entamons nos recherches sur la réalité, c'est une expression de la constance qui doit exister dans le monde et qui est la base de l'induction.

Pour Lotze, le principe d'identité est l'expression générale de l'opération logique appelée affirmation, de même que le principe de contradiction répond à la distinction, et celui du milieu exclus à la comparaison. L'affirmation elle-même consiste à déterminer chaque contenu comme ce qu'il est. Le principe d'identité est une loi nécessaire. Lotze précise ce rapport d'identité, en disant que c'est en vertu de lui que tout *nom* comprend comme une unité (complexe) le contenu qu'il désigne. Cette unité désigne l'objectivité. Mais Erdmann objecte à cela, avec raison, que le principe d'identité ne s'applique pas exclusivement à une unité complexe, ni à ce qui porte un nom, ni encore, à ce qui est objectivé (2).

Benno Erdman a consacré quelques pages très intéressantes à l'étude de ce principe. Selon lui, le jugement :

« Tout objet est identique à lui-même. »

exprime l'essence de notre représentation. Il est, en tant que principe d'identité, le principe fondamental le plus général de notre représentation ; en symbole : A = A. C'est un principe fondamental, puisqu'il n'exige ni ne permet une démonstration. Il n'en exige pas, parce qu'il se comprend de lui-même, au point qu'il peut paraître sans signification. Il ne permet pas de démonstration, puisque toute démonstration, en chacun de ses éléments présuppose l'identité avec soi-même dont l'expression, sous forme de jugement, serait à démontrer. Une preuve suffisante ne peut donc en être donnée, sinon par la confirmation immédiate de son expression dans la conscience. — Au surplus c'est le principe fondamental le plus général de notre représentation, puisqu'il ne contient rien de plus que ce qui forme la simple essence de la représentation en général.

(1) *Unsere Naturerkenntniss*, p. 252.

(2) *Logische Studien* (Vierteljahrschrift für wissensch. Philos.), 1882, p. 55.

Il est vrai, toutefois, que c'est un principe dont le prédicat répète le sujet en une autre relation, c'est un jugement d'identification Il est même le modèle des expressions de ce genre. Il ne faut pas d'explication pour montrer que de là on ne peut déduire une objection contre sa vérité, ni même un doute à l'égard de a valeur de ce principe fondamental. D'après ce qui a été dit, il est évident que le principe ne peut contenir autre chose que l'expression de l'identité. On peut le traiter de vide et de tautologique, mais on doit accorder qu'il n'est vide que parce que nous ne décomposons pas l'essence simple de notre représentation. qu'au-dessus de l'espèce la plus haute, nous ne pouvons pas en placer une plus haute encore. Aussi l'évidence du principe n'entraîne pas une objection. Il est évident qu'il doit être évident. puisqu'il n'exprime rien d'autre que l'essence de notre représentation, pour autant que celle-ci puisse être atteinte par le point de vue logique, et puisse, par là, être rendue compréhensible (1).

L'auteur remarque lui-même qu'il y a quelque chose d'artificiel dans ce principe, puisqu'il exprime sous une forme logique — en sujet et prédicat — ce qui, dans la représentation, est donné comme *un* et n'y est pas différencié ; le principe de l'identité implique simplement l'affirmation d'un sujet. D'autre part, tout objet n'est identique (non pas égal) qu'à soi-même.

Mais la forme logique elle-même A = A présente dans ce cas quelque chose de choquant, car un rapport, une identité indique, d'après sa signification même, la présence de deux objets, et si A = A nous n'en avons plus qu'un et il n'y a plus lieu à identité, ni à comparaison.

Aussi un penseur récent, que la science positive a entraîné dans le domaine de la logique, a proposé, avec raison nous semble-t-il, de remplacer le principe par la question : « Dans quelles conditions peut-on poser A = B, ou dans quelles conditions dit-on que deux choses sont égales ? » Et il répond : « nous disons que deux choses sont égales, lorsque, pour une opération quelconque déterminée, l'une peut être remplacée par l'autre, sans que quelque chose d'autre arrive. On ne peut parler d'égalité ou d'inégalité qu'en fonction d'une opération déterminée »(2).

(1) *Logik*, p. 172.

(2) Ostwald : *Vorlesungen über Naturphilosophie*, 1902 (1re édit. 1901), pp. 113-114.

Le principe d'identité, comme tel, est stérile ; l'idée d'égalité, par contre, est une fonction active et féconde.

Le principe de contradiction n'a pas moins été battu en brêche que le principe d'identité.

Bien qu'il fut en germe dans les œuvres de Platon, et peut être même dans celles de Parménide, Aristote le premier l'exposa sous ces formules : il est impossible que la même chose appartienne au même dans le même rapport et ne lui appartienne pas (1); des expressions contradictoires ne peuvent pas être simultanément vraies ; personne ne peut admettre que *le même* soit et ne soit pas (2). Il ne prend pas, comme certains l ont fait depuis, ce principe pour base de la logique.

Saint Thomas d'Aquin suit Aristote, mais il donne une importance plus grande au principe de contradiction (3). Leibnitz le considère comme un principe inné, ne procédant pas de l'expérience, mais qui nous est une norme indispensable pour la connaissance scientifique (4). Kant a exprimé ce principe sous la forme : aucune chose n'appartient à un prédicat qui le contredit (5). Ceci diffère très notablement du sens que lui avait donné Aristote, puisqu'ici l'impossibilité provient du rapport entre le sujet et le prédicat d'un même jugement, tandis que, chez Aristote, c'est un rapport entre l'existence et la non-existence d'une seule chose, c'est-à-dire une relation d'impossibilité entre deux jugements, l'un affirmatif, l'autre négatif. Enfin, Herbart, et plus encore Hegel, lui ont attribué une signification différente encore. Ce dernier lui donne la forme : un objet A ne peut avoir un prédicat B et en même temps son contraire.

Sigwart, se ramenant à Aristote, dit que le principe de contradiction se rapporte à la relation d'un jugement positif à sa négation et que ce qu'il y exprime est l'existence et la signification de la négation, puisque par lui on affirme que les deux jugements « A est B et A est non B » ne peuvent être simultanément vrais. Il exprime par là quelque chose d'essentiellement autre

(1) *Métaph.*, IV, 3, § 13.

(2) *Métaph.*, IV. 6, § 12. 8, § 3.

(3) *Somme théologique*, 1°, 2°, 9. 94, a. 2.

(4) *Nouveaux essais*, IV, 2 § 1.

(5) *Kr. der r.V.* (Hart.), p. 166 et suiv.

que le principe généralement appelé *principium contradictionis* (A n'est pas non A) qui, lui, se rapporte à la relation d'un prédicat avec son sujet et empêche que le prédicat ne soit en opposition avec le sujet (1). (Kant).

Le principe considéré ne dit donc que cette seule chose que le vrai et le faux ne sont pas compatibles dans une même proposition, ou qu'une proposition ne saurait être vraie et fausse à la fois ; on n'affirme ni la vérité, ni la fausseté d'aucune proposition.

Sigwart admet que le principe de contradiction ne peut créer aucune idée nouvelle, et que son seul rôle est d'amener une fermeté plus grande dans la conviction, par la négation du contraire (2).

Benno Erdmann donne six principes fondamentaux de la négation, parmi lesquels il comprend ceux que les auteurs ont désignés sous le nom de principes de contradiction :

1. Principe de non-identité : A n'est pas non A, qui se déduit directement du principe d'identité, puisque chaque objet n'est identique avec soi-même que dans la mesure où il est différent de tout autre. Lotze considérait que l'affirmation et la négation sont une seule pensée indécomposable et sont liées d'une manière indécomposable ; en affirmant une chose, nous affirmons en même temps sa différence par rapport à d'autres choses et nous ne disons pas seulement : il est ce qu'il est, mais aussi il n'est pas ce que d'autres sont (3).

2. Principe de négation : à aucun objet on ne peut attribuer ce qui manque à son contenu prédicatif.

3. La négation d'une négation est une affirmation (*Duplex negatio affirmat*).

4. Principe de contradiction, selon Aristote : on ne peut concevoir que le même convienne au même et, dans les circonstances identiques, ne lui convienne pas.

5. Principe de contradiction, selon Sigwart : il est nécessaire que le même convienne au même, dans les mêmes circonstances, ou ne lui convienne pas.

(1) Sigwart : *Logik*, I, p. 188.

(2) Sigwart : *Logik*. I, p. 201.

(3) *Dier Bücher der Logik*, pp. 24 et 27.

Combinant le principe de contradiction et celui de la double négation on obtient le principe du milieu exclus :

6. Lorsqu'un jugement affirmatif est donné comme vrai, le jugement négatif contradictoire est faux, et inversement (1).

Ce principe du milieu exclus a reçu des expressions diverses, et Aristote lui-même en avait donné plusieurs. Il n'existe pas de milieu entre des jugements contradictoires ; de deux jugements contradictoires l'un doit nécessairement être vrai, S est P ou non P ; il n'y a pas de milieu.

Schopenhauer tenta d'en faire la loi fondamentale de l'esprit, qui aurait compris les principes d'identité et de contradiction (2). Sigwart, par contre, lui refuse la valeur d'un principe (3). Hegel a vivement critiqué ce principe, d'abord en ce qui concerne sa valeur, parce que par lui on ne discerne pas entre les cas où la négation est totale et les cas où elle ne l'est pas, et, par suite, cette négation est sans signification (4) ; par exemple il ne nous enseigne pas si des prédicats tels que vert ou non-vert, métallique ou non-métallique, conviennent à l'âme ; mais ceci, toutefois, si l'on y attache quelque importance, ne constitue qu'une limitation de la valeur du principe et ne l'annule pas complètement. Mais Hegel le critique surtout au point de vue de son exactitude même et il prétend qu'il y a toujours un 3e entre + A et — A, c'est-à-dire sa valeur absolue, comme O est un 3e entre + et —. Kant avait déjà, dans sa *critique de la raison pure*, soulevé une objection de ce genre ; mais elle semble peu effective et ne reposer que sur une fausse interprétation du principe.

Entre les deux hypothèses P est ou non coupable, on peut supposer que le fait n'est pas jugé ; c'est évidemment vrai, mais la négation non coupable n'est pas équivalente à innocent ; par elle on désigne tout état qui n'est pas la culpabilité, y compris donc l'état de n'avoir pas été jugé.

En réalité, ces principes ne nous servent en aucune façon à augmenter nos connaissances, leur seul objet, — en tant qu'ils ont quelque signification, — est d'exprimer certaines impossibi-

(1) *Logik*, p. 363 et suiv.

(2) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II[4] chap. IX, 113.

(3) Sigwart : *Logik*, I, p. 164.

(4) *Encyclopædie*, § 119.

lités de notre pensée logique, de nous indiquer quelques erreurs de principe, incompatibles avec le raisonnement ; mais elles ne nous donnent guère que des négations et jamais, ni du principe de contradiction, ni de celui du milieu exclus, nous ne pouvons dégager un caractère positif nouveau ; le principe d'identité notamment, dans sa forme rigoureuse, n'est d'aucune application.

Les principes qui nous occupent en ce moment sont plutôt des règles de sélection, dont le rôle est de fixer en notre mentalité tel élément plutôt que tel autre, de donner une valeur de certitude à tel élément plutôt qu'à tel autre, car, notons-le bien, le principe de contradiction, par exemple, n'exclut pas la possibilité qu'il puisse exister en notre pensée deux attributs contradictoires pour un même objet, ou deux jugements opposés ; nous pouvons en avoir la pensée, mais un seul d'entre eux peut se fixer définitivement en nous et être fécond pour notre évolution psychologique ultérieure. Ce ne sont pas des principes d'ordre psychologique, mais purement logique. Les deux conceptions opposées peuvent exister, mais ne peuvent être unies, bien que, d'après leur nature même, ils devraient l'être (1).

En général, la notion de causalité n'a pas attiré beaucoup l'attention des logiciens allemands ; Lotze rejette toutes les théories de la causalité et fait appel à l'action d'un être unique pour expliquer les actions et les réactions entre les éléments ; parmi les trois autres auteurs que nous examinons en ce moment, Sigwart seul en a fait une étude assez détaillée et nous ne nous arrêterons qu'à elle.

Selon Sigwart, l'analyse de l'idée de causalité, en laissant de côté la question d'un principe causal général, doit sortir de la représentation de l'action d'une chose sur une autre.

Une action est admise, en général, partout où l'on perçoit une continuité des mouvements dans l'espace ou le temps, ou d'autres modifications de divers objets ; la simple succession d'événements ne crée pas l'idée que nous attachons à l'action, mais doit être complétée par cette idée que l'action d'une chose (la cause) s'étend à l'autre chose (l'objet de l'action) et produit une

(1) Cf. Staudinger : *Der Widerspruch in theoretischen und praktischen Bedeutung*. Philos. Monatshefte, 1889, p. 259.

modification de celle-ci que cette dernière chose n'aurait pas subie d'elle-même. Le motif qui nous porte à créer cette représentation de l'action est d'avoir une base unique pour la liaison perçue dans les changements et, par là, il est apparenté au motif qui conduit à la représentation de l'objet (1).

Mais n'est-il pas plus légitime, comme l'ont fait Noiré et d'autres, de ramener l'idée de causalité, en dernière analyse, à notre propre action. Les modifications d'objets nous donnent une continuité d'images, mais ne nous donnent pas directement la notion de cause ; tandis que nous sentons d'une manière beaucoup plus immédiate que notre volonté et notre action modifient le milieu. Si nous nous plaçons au point de vue du savant, Sigwart a parfaitement raison de dire que le motif de cette représentation est d'avoir une base unique pour la liaison des changements que nous percevons, mais nous croyons que ce sentiment, très abstrait déjà, a des antécédents beaucoup plus immédiats.

Sigwart met la notion de cause en relation étroite avec celle d'objet. Voici comment il définit cette dernière. D'abord, les qualités sensorielles et leurs modifications sont toujours, dans nos représentations habituelles, unies à la représentation des choses qui ont des propriétés et qui changent. La tendance à compléter logiquement la représentation d'une chose et de la fixer dans le concept de la substance doit partir d'abord de l'analyse de ce qui est contenu dans cette représentation, et de la question de ce qui nous porte à l'accomplir. L'auteur s'explique ainsi : si nous considérons que le changement est la base de la représentation de la chose, nous trouvons d'abord la liaison qui consiste en une unité d'une forme permanente, délimitée dans l'espace, ainsi qu'une synthèse dans le temps et dans l'espace. En outre, comme les perceptions de divers sens se rapportent au même espace, une synthèse des diverses perceptions s'accomplit pour que l'on puisse penser comme une unité ce que l'on pose au même endroit de l'espace, et de là découle la distinction d'une chose et de ses diverses propriétés (2).

L'essentiel en tout cela est la formation de l unité et, en effet, ce groupement de nos sensations l'est devenue au point qu'elle

(1) *Logik*, II, p. 137.
(2) *Op. cit.*, p. 117.

est pour nous presque une entité et qu'en tous cas, dans la vie réelle tout au moins, elle nous apparait comme une unité presque indécomposable. Mais, comme Sigwart le remarque très bien, l'objet n'est pas seulement une unité dans l'espace, mais aussi dans le temps, bien qu'il subisse des changements ; « mais alors, dit-il, nous avons toujours un changement continu qui s'accomplit au même endroit de l'espace : l'unité de la chose tient à la délimitation dans l'espace et dans la continuité avec laquelle les sensations se succèdent à l'intérieur de ces limites, par rapport à la modification incessante de ces limites » (cas de fusion, par exemple) (1).

Un point sur lequel Sigwart n'insiste pas, c'est le cas où l'objet est en mouvement. Ici encore la condition requise, pour que nous n'ayons affaire qu'à un seul objet, c'est la continuité des divers points de l'espace qu'il occupe. Nous ne pouvons, en effet, concevoir une interruption dans la trajectoire d'un mobile.

Un concept qui est en étroite relation avec celui de cause est l'idée de but. Il ne peut y avoir de doute, dit Sigwart, que le concept de but ne soit sorti surtout de la conscience de notre propre activité, conforme à notre volonté. Les idées de but sont l'objet de notre volonté et guident notre action arbitraire. D'un côté ils participent au rapport avec la réalité, qui prescrit aux concepts que nous avons des choses réelles leurs règles fixes de la représentation. Ce qui est réellement voulu est représenté comme futur, mais lorsqu'il se réalise, il ne peut être réalisé que dans la certitude concrète, qui convient à tous les objets du monde réel ; ce que notre volonté doit effectuer est une modification des choses réelles, qui, doit être basée sur leurs propriétés, et conduit à un état qui réalise une partie du monde réel et se trouve sous ses lois. Ce n'est que la relation subjective avec notre volonté qui fait du concept d'une chose existante déterminée un concept de but (2).

Sigwart attribue dans son œuvre une énorme importance à la finalité et se rallie, comme conclusion, à la pensée de Leibnitz, suivant laquelle le système des lois a sa base dans le système des fins (3). Les suppositions, dit-il, d'où toutes les méthodes

(1) *Op. cit.*, p. 130.
(2) II, p. 217.
(3) II, p. 772.

doivent partir et qui ne se rapportent pas exclusivement au développement de nos représentations d'après des lois subjectives, contiennent une concordance de ce que cherche ma pensée et ma volonté consciente, conduites d'après des buts particuliers, avec ce qui est posé par les activités involontaires et par les activités déterminées extérieurement.

Cette concordance des deux domaines qui, si on les considère au point de vue de la causalité, paraissent indépendants l'un de l'autre, ne peut être comprise que par une pensée téléologique. Si en celle-ci il y a une explication réelle, elle ne peut s'achever que par l'hypothèse d'une base unique, tant pour la pensée consciente et ses lois, que pour les objets qui lui sont opposés et qui en sont indépendants, une base qui, comme élément dernier d'explication, doit être indépendante du rapport du sujet et de l'objet. Et Sigwart, comme le firent Descartes et Leibnitz avant lui, a recours à l'intervention divine pour expliquer l'harmonie des deux domaines (1).

CONCLUSIONS

Les quatre auteurs dont nous venons d'exposer succinctement les théories, occupent, sans conteste, les places les plus importantes parmi les théoriciens de la connaissance en Allemagne. Leurs œuvres sont puissantes et leur talent de critique est très affiné. Ce que nous aurons de plus intéressant à rappeler ici sera, pensons-nous les obstacles auxquels ils se sont heurtés et qui les ont amenés à chercher un refuge dans les entités dernières de la métaphysique, lorsqu'ils ont tenté de franchir ces obstacles.

Partant de notre impuissance à connaître les choses en elles-mêmes, ils arrivent fatalement à cette déduction qu'il ne nous est pas possible de trouver un critérium, hors des états de conscience, pour notre conception de vérité. Celle-ci devient donc une question de relation, et les quatre écrivains trouvent finalement comme base à la vérité un caractère de nécessité, l'obligation pour la pensée de suivre des formes, des lois inhérentes à la pensée même,

Mais ces lois, ou ces formes, selon eux, doivent s'appliquer à une vérité donnée dont les autres découlent ; ces formes ne

(1) *Op. cit.*, p. 770.

peuvent servir qu'à étendre la vérité et non à créer son point de départ.

Bergmann et Lotze, et même Sigwart, sous des aspects différents, pensent trouver ce point de départ dans le moi. Or, ce moi, s'il n'est pas une entité métaphysique, est lui-même une question de relations, et le problème de l'analyse de son existence se pose, pour lui comme pour tout autre objet.

L'importance de la valeur collective du concept de vérité apparaît chez quelques auteurs, surtout chez Sigwart et chez B. Erdmann.

Au fait, les difficultés qui se posent à propos de la définition de l'acte du jugement sont de même nature que celles rencontrées dans la définition de la vérité. Chacun des auteurs trouve incomplète la théorie ancienne qui définissait le jugement comme la liaison de représentations, tous sentent que le caractère distinctif du jugement est omis. Lotze veut retrouver ce caractère dans la valeur que le jugement a dans la réalité, Sigwart dans la valeur générale ou la nécessité, surtout dans le temps (invariabilité). Erdmann considère cette valeur générale comme une nécessité pour tous les individus, et Bergmann, enfin, ajoute, comme correctif à l'ancienne définition, le caractère de certitude que possède le jugement. Tous ces correctifs ont l'inconvénient d'être ou inapplicables ou incomplets, ainsi que nous l'avons dit précédemment.

Les auteurs que nous considérons se heurtent encore à la même difficulté, lorsqu'il s'agit de déterminer la formation des idées générales, ou d'établir une théorie de l'induction. D'un côté, ils veulent arriver à atteindre une vérité absolue en partant de faits particuliers, et, d'autre part, Sigwart et Erdmann conviennent que nous n'avons affaire ici qu'à un processus d'ordre psychologique, lequel, au point de vue logique, ne nous donne pas le moyen de dépasser l'hypothèse. Lotze et Bergmann, de leur côté, font appel à la théorie de la causalité, mais nous avons vu les faiblesses de cette hypothèse, surtout lorsqu'elle nous impose comme base l'action d'un Etre unique (Lotze). — Aucun des auteurs non plus ne parvient à nous donner une preuve de l'exactitude *absolue* du procédé syllogistique.

RÉALISME TRANSCENDENTAL

Bien qu'il ait été constamment miné par la critique, le principe du réalisme n'a pas disparu, et le fait que des penseurs de l'envergure de Wundt ont nettement affirmé leur point de vue réaliste, prouve que cette conception a en nous des bases très profondes. Mais ce qui est surtout intéressant à noter, c'est que le réalisme ne s'est pas tenu seulement sur la défensive, en maintenant péniblement les quelques éléments les moins définis de ce qu'on a appelé la réalité, mais qu'à son tour il a évolué et qu'il a repris l'offensive, en essayant de reconstruire une théorie nouvelle, dépassant, sous certains aspects, les théories idéalistes elles-mêmes. — Les efforts intenses, autant que hardis, de M. Ed. von Hartmann, de M. Paul Natorp, nous en sont des exemples très attrayants et pleins d'intérêt.

Selon M. P. Natorp, la logique, en tant que théorie de la connaissance, a à exposer la conception régulière par laquelle l'ensemble de la connaissance forme une unité interne. Cette unité de la connaissance n'est pas encore donnée par la simple absence de contradiction interne entre les idées et par leur liaison, qu'en un sens restreint on appelle la forme de la vraie connaissance, mais elle s'approche davantage de l'objet lui-même et comprend aussi la relation générale de la connaissance avec l'objet. Natorp admet, avec Kant, qu'il n'existe aucune vérité purement formelle qui n'ait sa base dans les lois de la vérité objective (1).

L'auteur considère le problème de la connaissance comme un problème analogue à une équation à résoudre ; l'objet étant l'inconnue que l'on cherche, l'x non encore déterminé, mais qui doit être déduit des données. Cet x, pas plus que dans une équation, n'est pas totalement inconnu, mais, comme dans les équations encore, on en connaît, même avant la résolution du problème, les rapports avec les données. S'il en était autrement, la question de la connaissance de l'objet serait non seulement totalement

(1) Paul Natorp : *Ueber objective und subjective Begründing der Erkenntniss*, Philos. Monatshefte, 1887, p. 257.

insoluble, mais encore incompréhensible. Il est donc nécessaire que la connaissance ait un rapport fondamental avec l'objet. Et, de même que par la forme de l'équation le sens général de x est déterminé d'avance, le sens général de l'objet sera également prédéterminé par ce que nous appelons la forme de la connaissance et que les rapports mêmes de l'un à l'autre ne doivent pas être cherchés en faisant abstraction de tous les objets et de toute relation avec eux.

L'objet est l'objet de l'apparence, l'apparence doit être considérée comme apparence de l'objet; en cela nous trouvons déjà un rapport fondamental entre l'objet et ce qui nous est donné par la connaissance, rapport analogue à celui qui existe entre x et les quantités connues de l'équation. Quant au sens de ce rapport, nous l'obtiendrons par l'analyse de la mentalité qui, demandant l'objet, pense, cherche et pendant qu'il le cherche, le présuppose (1).

En résumé, le problème est celui-ci pour Natorp : ce n'est pas l'objet, qui n'est pas donné mais qui lui-même est mis en question, que l'on peut prendre comme point de départ et ce n'est pas par lui, ni par rapport à lui, que l'on peut rendre compréhensible la connaissance subjective, mais on doit, au contraire, se placer exclusivement au point de vue de la connaissance et se demander comment la connaissance elle-même comprend ce qui est objectif, comment elle le pose et ce qu'il signifie pour elle, lorsqu'elle s'oppose l'objet comme quelque chose d'indépendant de la connaissance subjective. Objet signifie avant tout ce que la connaissance s'oppose et s'il s'agit de savoir quel est le sens et le fondement de cette opposition, la connaissance elle-même ne pourra faire autre chose qu'en rendre compte. Et, néanmoins, c'est de son domaine que d'expérimenter et de savoir comment et pourquoi elle le fait (2). L'objet est ce qui doit être reconnu; quel qu'il soit, il ne se laissera déduire que des lois de la connaissance. En dehors de la connaissance, nous ne connaissons aucun objet, même en tant que problème (3). Si même, dans notre connaissance, l'objet est considéré comme étant indépendant de la sub-

(1) Natorp, *op. cit.*, pp. 258 et 259.

(2) *Op. cit.*, p. 268.

(3) *Quantität und Qualität, in Begriff, Urtheil und Gegendstandlicher Erkenntniss.* Philos. Monatshefte, 1891, pp. 2-3.

jectivité de la connaissance, ceci ne peut être compris qu'en ce sens seul que l'on fait abstraction de la subjectivité, du rapport de ce qui est représenté avec ce qui le représente. L'existence en soi de l'objet ne peut, d'une manière compréhensible, avoir que cette seule signification.

Certainement, dit l'auteur, lorsqu'on supprime d'un objet tout ce qui, de fait, est purement donné dans la représentation subjective — et ceci semble être le sens de l'abstraction, lorsqu'on la considère d'une manière purement négative — il ne reste rien que ce quelque chose qui ne peut être exprimé. Ceci ne peut servir de base à l'*être*. Mais l'objet signifie positivement *la loi*, il signifie l'unité persistante, dans laquelle la pluralité changeante de l'apparence est une et fixe dans la pensée. Depuis Galilée, la science ne connaît d'autre apparence que la loi, et la question réelle est celle de savoir comment, par le concept de la loi, l'abstraction de la subjectivité est non seulement possible, mais même nécessaire.

L'objectivation, selon Natorp, a deux stades ou deux degrés de réalisation : 1° la transformation de ce qui est représenté à un individu en une valeur générale pour tous les individus ; 2° le fait qu'un cas particulier acquiert la valeur d'une loi générale.

En somme, le rapport du subjectif à l'objet s'explique généralement dans la connaissance par le rapport du particulier au général. Depuis Galilée, les *choses* se sont résolues en de simples relations, c'est-à-dire qu'on a donné la prédominance à la loi sur le cas particulier. Le positivisme, par un retour au nominalisme ancien, attribue la valeur de vérité au cas particulier dernier, au fait concret, et toute vérité s'établit donc en fonction de celui-ci. Pour l'idéaliste, au contraire, le particulier n'a de signification dans la connaissance, que par le général (1).

L'auteur considère que la forme primitive de la connaissance est l'unité synthétique. La généralité se trouve dans toute conception déterminée, même dans l'individuel. Chaque concept et chaque jugement se pose dès l'abord dans le point de vue du général, même quand ce n'est pas un phénomène général, d'après la classification logique, et il est, néanmoins, toujours

(1) *Ueber objective*, etc., pp. 275-278.

pensé *sub ratione universalis*. Kant dit que le jugement particulier est au jugement général comme l'unité est à l'infinité. Par contre Natorp pose la multiplicité indéterminée comme semblable à la pluralité. Ainsi, le délimité tombe bien sous la catégorie de la totalité. En réalité, dit-il, ce serait une erreur de croire que la généralité sans plus soit l'infinité. « Tous les A, » ne signifie pas nécessairement « infiniment beaucoup ». — Tous les hommes, par exemple, si le genre humain est né et doit périr, ne signifie pas un nombre infini, mais un nombre limité, bien que non commensurable pour nous, d'individus humains (1).

La logique traite du critérium de vérité et la vérité est la conception des apparences conformément à la loi. La valeur de ce critérium ne peut pas dépendre d'une connaissance psychologique qui, elle-même, ne peut être affirmée comme vraie que d'après ce critérium logique. Ou bien, ainsi, il n'existe pas de logique, ou elle doit exister avec la prétention de bâtir complètement sur son propre terrain, sans devoir emprunter sa base à une autre science. Mais il est possible que cette prétention ne doive pas être maintenue. Celui qui réduit la logique à une branche de la psychologie la considère en effet autrement ; selon lui, la psychologie est la science fondamentale et la logique est tout au plus une application de la psychologie. Le seul fait que cette objection puisse être formulée porte Natorp à faire un pas de plus. Il affirme que non seulement le sens de la logique, mais encore le sens de toute science objective est méconnu et qu'il y est presque substitué le sens contraire, lorsqu'on fait de la vérité objective d'une connaissance une dépendance de l'expérience subjective. On ne détruit pas seulement la logique, en tant que théorie indépendante de la valeur objective de la connaissance, mais on supprime encore la valeur objective elle-même et ainsi on la transforme en une valeur purement subjective, lorsqu'on entreprend de l'étayer sur des bases subjectives ou de la déduire de facteurs subjectifs. La valeur objective doit être établie objectivement.

En fait, toute science qui a la prétention à l'objectivité part de cette donnée : qu'au point de vue de la valeur de ses connaissances, en tant que vraies, elle ne peut dépendre d'autres lois

(1) *Quantität und Qualität*, etc., pp. 17-19.

que de celles-là mêmes auxquelles on peut accorder la certitude sous forme intérieure et logique, pour le développement progressif de la science et indépendamment donc de toute autre hypothèse qu'on devrait introduire, ce qui revient à dire que la connaissance ne doit être démontrée que par la connaissance et par des moyens logiques En particulier, tout recours au sujet lui-même et à son pouvoir est absolument étranger à la science objective.

Dans l'objet ou dans la chose qui est affirmée comme vraie, se retrouve ce qui fait la vérité de la connaissance et cela tout à fait indépendamment de l'existence d'une représentation conforme à cette chose, en tant que phénomène subjectif dans telle ou telle conscience. On peut également affirmer comme certaine la conscience de la vérité dans les sciences telles que la mathématique, tout à fait indépendamment de la compréhension des forces ou des fonctions par lesquelles cette vérité, suivant sa probabilité subjective, devient compréhensible en tant que propriété de la mentalité. Elle nous devient certaine par la liaison propre et interne que possède la science, dès que l'on fait les hypothèses premières et objectives, telles qu'elles sont formulées dans les concepts et les principes fondamentaux de cette science. La science non seulement a la prétention, mais encore elle la justifie par le fait d'avoir une valeur et une base autonomes, parce qu'elle expose ses fondements objectifs sous forme de concepts et de principes essentiels (1).

La critique fondamentale que l'on peut adresser, à notre avis, au système de Natorp, est d'ordre mathématique. Nous établissons, dit-il, une espèce d'équation entre des éléments connus — les sensations — et un autre élément inconnu — l'objet —. Mais cette équation, qui d'abord ne peut être exprimée en une formule concrète, ne peut donner aucune solution et l'auteur lui-même se contente d'affirmer que la relation mathématique existe, mais il ne tente même pas de la formuler. A-t-elle une ou plusieurs inconnues ? On l'ignore, et cependant ce serait là un point essentiel à fixer. En outre, trouvons-nous quelque part les éléments nécessaires pour l'établir ? Sinon, c'est une hypothèse gratuite de dire qu'elle n'a qu'une seule inconnue,

(1) *Ueber object. etc.*, p. 265-266.

et si même cela était, qui nous dit que celle-ci est l'objet. Pourquoi pas le moi ou la conscience, par exemple ? — Et cette solution, que nous donnons comme exemple, semblerait même plus légitime au premier abord, puisque l'inconnue s'établit en fonction d'états de conscience et que, dans toute équation, l'inconnue et l'une des données tout au moins doivent, en définitive, être de même espèce, alors que l'objet en soi nous mène sur un terrain totalement neuf par rapport aux données. Nous ne pouvons, en somme, arriver par une équation à déterminer une inconnue qui soit qualitativement différente de ce qui est inclus dans les données. En réalité, suivant le procédé de Natorp, nous pourrons arriver à quelque abstraction des phénomènes de conscience, mais l'objet lui-même, malgré la tentative très intéressante de l'auteur, reste tout aussi intangible que dans l'idéalisme le plus rigoureux.

M. Ed. von Hartmann considère son réalisme transcendental comme une synthèse entre le réalisme naïf et l'idéalisme transcendental qui, l'un et l'autre, ne peuvent être maintenus séparément. Il admet avec les réalistes l'existence des choses en soi, de leurs propriétés et de leurs actions réciproques. D'autre part, il accorde à l'idéalisme transcendental que la chose en soi ne peut être connue d'une manière immédiate et que toute la connaissance immédiate se borne nécessairement aux phénomènes de conscience. Le réalisme naïf, ainsi que l'idéalisme transcendental, lorsque celui-ci est conséquent avec lui-même, concordent, d'après von Hartmann, parce que leur point de vue à tous deux est monistique, alors que celui du réalisme transcendental est dualistique. Celui-ci, en effet, prend comme point de départ la différence qui existe entre l'objet en soi et l'objet de la perception et considère les deux comme les deux bases indispensables à toute théorie de la connaissance.

Lorsque nous nous plaçons sur le terrain de la connaissance, nous n'avons pas affaire à des principes métaphysiques, d'après lesquels, comme résultat dernier, nous devons arriver à résoudre tout dualisme en une unité, mais nous avons affaire, au contraire, à l'opposition de l'existence et de la conscience, être et connaître, chose et pensée, réel et idéal, objet et sujet, le monde et le moi, le connu et le connaissant, l'apparence objective de l'essence et l'apparence subjective de la chose en soi.

Si l'on supprime arbitrairement cette opposition ou si l'on s'élève en une région métaphysique où cette opposition perd sa valeur, on supprime aussi la possibilité d'un processus de connaissance conscient, car celui-ci n'est rien de plus que la tentative même de résoudre à nouveau l'opposition en laquelle s'est décomposée l'unité métaphysique de l'essence. Une connaissance qui n'aurait pas ce dualisme comme base ne serait même plus une connaissance, mais constituerait une intuition absolue en laquelle seraient identifiés, d'une manière absolue, le sujet et l'objet, ainsi que ce qui est vu idéalement et ce qui est réellement affirmé.

L'objet de la perception se conçoit donc comme étant, d'une part, le sujet qui se représente en opposition avec ce qui est représenté ou chose en soi, et d'autre part, il se conçoit également comme étant en opposition avec le sujet qui perçoit, pour lequel il représente la chose en soi. Le dualisme de la chose en soi et de l'esprit qui connaît, dualisme qui se forme par l'intermédiaire de l'état de conscience représentatif, se subdivise ainsi en un double dualisme de deux oppositions secondaires, dont chacune montre l'opposition primitive suivant une face différente.

L'opposition fondamentale de la chose en soi et de l'esprit qui connaît, se révèle, du point de vue transcendental, comme opposition secondaire de la chose en soi et de l'image perçue (ou, dans un langage collectif : le monde réel transcendental et le monde subjectif des apparences); du point de vue immanent, comme opposition secondaire d'objet et de sujet représenté (ou, dans un langage collectif : le monde subjectif des apparences et le moi représenté). On ne peut se passer d'aucune de ces oppositions secondaires entre trois membres (deux extrêmes et un intermédiaire), chaque fois qu'il s'agit d'un processus de connaissance conscient. Le réalisme naïf, dans la pensée de von Hartmann, ne supprime pas le processus de la connaissance, parce qu'il possède effectivement tous les trois membres, et il ne confond que les membres de l'opposition objective ; il est, par suite, faux au point de vue théorique, mais n'en est pas moins utilisable en pratique. L'idéalisme transcendental conséquent abolit, par contre, le processus de connaissance, parce qu'il nie l'un des termes extrêmes de l'opposition fondamentale et exclut par là effectivement la possibilité de l'opposition objective secondaire. Il est,

conséquemment, aussi inutilisable pratiquement qu'il est faux théoriquement, et montre son exclusion effective de la connaissance en ce qu'il la déprécie en un rêve purement illusoire. Les formes intermédiaires de l'idéalisme inconséquent excluent le processus de connaissance dans la mesure où elles affirment des éléments idéalistiques et le rétablissent partiellement, c'est-à-dire dans la mesure où elles ont introduit le réalisme transcendental, ou encore, où elles sont devenues dualistiques. Le réalisme transcendental, enfin, d'après l'auteur, rétablit le processus de connaissance dans toute son ampleur, sur une base théoriquement certaine et en parfait accord entre ce qu'il veut être en principe et ce qu'il est réellement (1).

Ce réalisme distingue l'expérience pure des additions intellectuelles que nous y faisons, mais il découvre dans l'expérience pure une indication sur la nature de sa cause transcendentale et, par suite aussi, il voit, dans l'obligation où nous sommes de faire certaines ajoutes intellectuelles déterminées, une indication au sujet de la notion logique de la cause transcendentale de l'expérience pure, et, d'après cela, il pose dans le produit global de l'expérience pure et de l'addition intellectuelle une représentation consciente adéquate à la chose en soi qui nous impressionne.

Le réalisme transcendental, dont la monadologie interprétée dans le sens réalistique peut à peine être distinguée, connaît un seul monde transcendental et réel des choses en soi (ou des monades, ou des individus) et, à côté de cela, beaucoup de mondes qui y correspondent : subjectifs — idéaux, dont le contenu et la variation sont déterminés à tout moment dans l'individu conscient par l'*influxus physicus* du seul monde transcendental réel. Pour tout individu, le monde subjectif des apparences est la copie en perspective, et la représentation adaptée à sa conscience, du monde transcendental réel dans son état actuel. Pour chaque individu, le monde subjectif des apparences, malgré son idéalité subjective ou même à cause d'elle, a en même temps une réalité transcendentale, pour autant qu'il soit rapporté au seul monde transcendental réel comme la représentation de celui-ci dans la conscience.

Tout objet de perception se conçoit comme objet transcen-

(1) *Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie*, 1890, pp. 113 et suiv.

dental ayant une réalité transcendentale ; mais cette relation transcendentale de l'objet avec une chose en soi transcendentale et réelle que l'on suppose n'est plusune basse tricherie due à la conformation de notre raison, mais une fonction intellectuelle instinctive de la plus profonde vérité.

Le réalisme naïf croit qu'en percevant l'objet de sa perception, il reconnaît *eo-ipso* immédiatement le monde transcendental des choses en soi. L'idéalisme croit qu'en percevant l'objet de sa perception, il ne reconnaît rien, car le rêve d'un rêve illusoire ne peut guère être appelé une connaissance. Le réalisme transcendental croit qu'en percevant les objets de sa perception, il reconnaît indirectement quelque chose de l'objet en soi, auquel il rapporte d'une manière transcendentale ces objets de perception comme à leurs bases transcendentales (1).

Le réalisme transcendental ne connaît qu'une seule causalité transcendentale. Si celle-ci part de *choses en soi* extérieures, elle se réflète dans la conscience comme le cours de perceptions ; si elle part de *choses en soi* internes, ou de l'esprit lui-même avec ses fonctions inconscientes, elle se réflète dans la conscience comme association de représentations. Les deux réflexions se croisent et se supplantent alternativement dans la conscience, mais aucune des deux ne contient une causalité immanente.

En somme, selon nous, le réalisme transcendental de von Hartmann diffère du réalisme ordinaire, même de celui de Wundt, par exemple, en ce que la causalité, qui rattache la représentation à l'objet en soi, devient une causalité transcendentale et tente de répondre à cette objection grave : que la causalité, dans son sens habituel, répond à un certain mode de liaison de nos représentations, mais qu'elle ne permet pas d'inférer de celles-ci à un objet qui ne soit pas objet de la représentation.

L'auteur l'indique d'ailleurs lui-même en ces termes : « Le réalisme transcendental affirme que je ne perçois quelque chose d'autre que mes objets de perception, c'est-à-dire que les produits de ma propre activité de l'âme et jamais, par suite, la causalité transcendentale, qui me conduit d'une manière inconsciente à ces productions inconscientes. *Mais il affirme* que je

(1) *Op. cit.*, p. 117.

suis logiquement obligé d'ajouter la cause transcendentale et il est vrai de concevoir cette cause transcendentale comme l'objet en soi à laquelle je rapporte d'une manière transcendentale l'objet de la perception. — Je me sens dans l'obligation d'ajouter la cause transcendentale à ma sensation, parce que ma sensation est quelque chose qui n'est pas voulu par moi, mais qui m'est imposé, parce que je la ressens comme le terme final d'une collision entre une volonté étrangère et ma volonté propre.

Je ne sens pas directement la volonté étrangère, mais je ne sens directement que la contrainte de ce qui s'est montré en ma propre subjectivité ; ce n'est qu'inconsciemment que j'infère une influence dynamique étrangère et j'applique ainsi la catégorie de causalité en un sens transcendental. Que cette application soit vraie ou illusoire, est une question qui reste pendante ; je ne sais que cette seule chose, c'est que par une organisation intellectuelle je suis contraint inévitablement à cette application transcendentale » (1). A l'encontre donc du réalisme ordinaire, qui admet une homogénéité entre les choses en soi et les objets de perception, et aussi de l'idéalisme, qui pose une hétérogénéité absolue entre les deux, la théorie que nous examinons accorde à la fois leurs droits à la ressemblance et à la dissemblance. Elle admet une ressemblance entre les deux éléments : ressemblance qui va exactement jusqu'au point où l'objet de perception peut être le représentant adéquat de la chose en soi, et cette ressemblance se limite à ce qui est nécessaire à la causalité transcendentale. c'est-à-dire à la volonté et à la représentation ou l'énergie dynamique et la régularité idéale immanente.

En somme, von Hartmann se ramène en thèse finale à la pensée de Schopenhauer que c'est la volonté qui est la chose en soi. — Mais un point est à noter, c'est que si le réalisme naïf croit atteindre une certaine détermination de l'objet en soi en l'appliquant, d'une manière illégitime, il est vrai, à la formation de la sensation elle-même, le réalisme transcendental, en transformant ce principe de causalité, de manière à le rendre applicable à ce cas, perd, par le fait même, tout moyen d'atteindre l'objet en soi, puisque la voie qui est censée nous y conduire, nous est elle-même inconnue. Rien ne nous dit encore comment, en

(1) *Op. cit.*, p. 119.

modifiant le principe de causalité, nous pouvons atteindre au delà d'un rapport de sensations, c'est-à-dire atteindre réellement l'objet en soi ; la conception d'une volonté indépendante de la nôtre, qui nous impose des sensations, n'est encore qu'une abstraction de sensations, un état de conscience, comme l'est la volonté elle-même, lorsque nous l'observons en elle-même, plutôt que de la subir.

Les essais de von Hartmann, ainsi que celles de Natorp, constituent des tentatives certainement d'une ingéniosité remarquable, mais on doit reconnaître qu'en voulant affirmer la chose en soi par une voie plus détournée et beaucoup plus savante que celle que suit le réalisme naïf, le but final perd tout caractère de précision et ne correspond plus qu'à une abstraction lointaine et imprécise, répondant à un besoin de la théorie, mais n'exerçant plus un rôle psychologique immédiat. von Hartmann dit que c'est un besoin de poser l'objet en soi, mais si ce besoin n'est pas une réelle illusion, comment comprendre et expliquer cette nécessité qui consiste à poser quelque chose que l'esprit ne peut concevoir?

En ce sens là, le réalisme naïf est peut-être plus conséquent, car ce qu'il affirme comme *cause*, il le conçoit, puisqu'il le ramène à un genre de sensations ; d'autre part, le ramener à la volonté est illégitime, puisque celle-ci est, semble-t-il, un simple phénomène d'hiérarchisation d'états de conscience, et partant un phénomène mental dérivé et très complexe, dont seulement par un phénomène d'abstraction très savante, en somme, on parvient à former une entité.

L'EMPIRIO - CRITICISME

L'empirio-criticisme a des rapports étroits avec le positivisme français et les auteurs qui ont adopté cette doctrine ne nient nullement cette parenté. Le point essentiel que les deux thèses ont en commun, c'est d'être toutes deux une espèce de réaction contre la métaphysique classique, de ne pas faire de la philosophie un domaine réservé à des initiés, une connaissance qui ne s'acquiert que par la méditation des philosophes de profession, mais, au contraire, de ne considérer la philosophie que comme le produit du développement progressif de la pensée vulgaire en pensée scientifique (1) et d'admettre que la connaissance scientifique n'a pas de formes ou de moyens essentiellement différents de la connaissance non scientifique (2). La pensée scientifique ne diffère de celle de l'homme ordinaire qu'en une plus grande économie, ou bien par une productivité supérieure comme travail ; elle n'est qu'un mode très spécialisé de l'action instinctive des animaux et des hommes, une correction continuelle de la pensée vulgaire et une adaptation progressive d'une idée aux autres (3).

Mais cependant, l'empirio-criticisme a une allure plus philosophique et plus analytique que le positivisme français, il s'est inspiré davantage des écoles antérieures et, parmi celles-ci, la théorie de l'immanence (W. Schuppe) est un prédécesseur immédiat de la thèse. Elle lui a repris surtout le refus d'admettre le dédoublement primitif du sujet et de l'objet, de l'expérience interne et externe. Enfin, elle a de commun avec l'hégélianisme (et aussi avec le positivisme français) qu'elle s'affirme comme une philosophie définitive.

Le nom d'empirio-criticisme est assez récent. L'école s'est formée autour de deux penseurs originaux : Richard Avenarius et Ernst Mach qui, séparément, sont arrivés à des doctrines très voisines l'une de l'autre.

(1) Aug. Comte : *Cours de philosophie positive,* VI, pp. 650-653.

(2) Avenarius : *Kritik der reinen Erfahrung,* p. VII. — E. Klementich de Engelmeyer : *Philosophie de la Science de Mach,* C. R. Rev. philos., t. 44.

(3) Mach : *Erkenntniss und Irrtum* : 1905, pp. 2 et 3.

Nous considérons donc que ces doctrines sont des réactions contre les théories métaphysiques, si nombreuses et si diverses, qui voient le jour en Allemagne ; l'empirio-criticisme veut se rattacher à la manière dont un homme non prévenu voit le monde, mais surtout il veut prendre comme base les sciences concrètes.

Avenarius soutient que tout homme normal, avant qu'il ait commencé à philosopher, possède du monde une conception primitive qui se caractérise comme suit : « Je me trouvais avec toutes mes pensées et sentiments dans un milieu. Ce milieu était composé d'éléments divers, qui avaient entre eux des rapports de dépendance divers. A ce milieu appartenait également d'autres hommes ayant des apparences différentes, et ce qu'ils disaient était généralement en rapport de dépendance avec le milieu. Au surplus, les autres hommes parlaient et agissaient comme moi-même ; ils répondaient à mes questions comme je le faisais aux leurs ; ils recherchaient ou évitaient diverses parties du milieu, les modifiaient ou cherchaient à empêcher qu'elles ne se modifient ; et ce qu'ils faisaient ou ce qu'ils omettaient, ils le désignaient par des mots, et pour l'action ou l'omission, ils expliquaient leurs raisons et leurs buts. Tout cela, je le faisais aussi, et ainsi je pensais que les autres hommes étaient les mêmes êtres que moi-même et que moi-même j'étais un être comme eux (1) ».

Cette thèse, qui forme le fond d'un des ouvrages d'Avenarius, est déjà exprimée dans sa *Critique de l'expérience pure* (p. VII) et Mach s'y rallie, sans restrictions, dans son dernier ouvrage. Comme le dit M. Willy, l'empirio-criticisme n'est donc autre chose que l'expérience naturelle élargie, renforcée, éclairée et complétée ; et cela, parce que cette école admet qu'il ne peut être question d'un point de vue philosophique que lorsque les matériaux de l'expérience, à côté des remaniements nombreux et variés qui la permettent, conduisent d'eux-mêmes à une valeur générale (2). Le point de départ et la base de l'empirio-criticisme ne sont donc pas une théorie métaphysique, mais un

(1) *Der menschliche Weltbegriff* (2me édit)., 1905, pp. 4 et 5.

(2) *Der Empiriokriticismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt* (Viertel-jahrschrift für wissenschaftliche Philosophie), 1896, pp. 62 et 63.

ensemble donné et accepté tel quel, dans lequel le moi et le milieu, étant en relation indissoluble, ont également leur raison d'être, ont égale valeur et nécessité. La théorie n'est donc ni le matérialisme, ni l'idéalisme, dont chacun supprime un des deux membres : le matérialisme, le moi et l'idéalisme, le milieu (1). Son premier point de départ est le réalisme naïf, mais on ne peut plus ranger sous ce titre le développement philosophique qu'Avenarius et Mach ont donné à cette base primitive, et Avenarius lui-même a d'ailleurs protesté contre cette dénomination. En effet, ce monde donné n'est pas un monde dans lequel se pose une dualité entre l'objet et la connaissance ; même, selon Avenarius, c'est une des questions essentielles à résoudre par la philosophie, que de savoir en vertu de quel processus illusoire l'expérience naturelle se dédouble et est rendue contradictoire.

L'expérience naturelle n'est donc pas décomposée, il n'est pas question d'une perception et d'un objet perçu, et moins encore de l'objet en soi. Mach, de même qu'Avenarius, dénie toute valeur à la philosophie de l'objet en soi ; c'est, selon lui, une représentation pleine de contradictions (2). Loin de poser cet objet en soi comme une donnée première et inconnaissable, il tente d'en découvrir la formation et voici ce à quoi il conclut : « L'image obscure de ce qui est permanent, de ce qui ne se modifie pas d'une façon sensible, lorsque l'un ou l'autre des éléments est supprimé, cette image semble être quelque chose en elle-même ».

Puisqu'on peut supprimer chacun des éléments individuellement sans que l'image restante cesse de représenter l'ensemble, on en arrive à penser que l'on pourrait supprimer tous les éléments et que quelque chose subsisterait encore (3). C'est là, selon Mach, une erreur ; il va jusqu'à traiter de monstrueux cette conception de l'objet en soi, et elle ne peut servir de base à la notion de *corps*.

C'est également une erreur que de poser la matière comme primordiale, c'est-à-dire comme génératrice de nos sensations : ce ne sont pas les corps qui produisent les sensations, mais c'est

(1) Max Klein : *Richard Avenarius* : Naturwissenschaftliche Wochenschrift. 1896, p. 419.

(2) *Mechanik*, p. 473.

(3) *Analyse der Empfindungen* (2me édit). pp. 5 et 8.

le complexus des sensations qui constitue le corps (1) et celui-ci n'est pas autre chose que le groupement de ces éléments; il ne renferme rien d'inconnaissable. La connaissance en progresse à chaque observation, à chaque principe scientifique. D'autre part, — et c'est en ceci que la théorie s'éloigne surtout du réalisme naïf, — les éléments composants de ces données ne sont qu'états de conscience et plus encore des sensations : couleurs, sons, contacts, etc.; ils ne sont pas plus physiques que psychiques, ce sont des éléments communs aux deux domaines et, partant, l'antagonisme de ceux-ci est loin d'être aussi rigoureux qu'on l'affirme d'habitude. La base de la philosophie d'Avenarius est l'expérience, mais celle-ci, de même que la sensation, n'est ni d'ordre interne, ni d'ordre externe « comme entre les choses corporelles et la pensée non corporelle il n'existe pas de distinction absolue dans le sens métaphysique, il est absolument indifférent (c'est-à-dire que cela n'a aucune signification) de ranger ou non les choses corporelles parmi les psychiques.

Si on les y comprend, le psychique ne conserve pas de type d'expérience propre, facile à distinguer; si on ne les y comprend pas, les pensées non corporelles ne peuvent que par un acte fantaisiste désigner, dans le sens du psychique une espèce d'expérience propre et facile à distinguer. L'expérience, notons-le bien, n'est pas plus d'ordre psychique que physique et tout ce que le dualisme métaphysique a tenté d'établir comme une *entité du psychique* particulière, autonome, par l'examen critique se perd dans le néant (2). M. Carstanjen rapporte qu'Avenarius, dans un groupe d'amis, déclara qu'il ne connaissait ni psychique, ni physique, mais seulement un 3e état. Ce 3e état, il ne l'a pas défini (3). M. R. Willy, qui suit les théories d'Avenarius, dit de même que l'expérience n'est ni interne, ni externe, elle n'est simplement que la donnée complexe, formée de composantes diverses et interdépendantes (4).

La sensation forme la base de nos états de conscience, et tout ce qui appartient à l'intelligence est le reflet de ce qui est perçu,

(1) *Analyse der Empfindungen.* (2me édit.), p. 20.

(2) *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie* (Vierteljahrschr. für Wiss. Philos.), 1895, pp. 1 et 4.

(3) Carstanjen : *Richard Avenarius* (Vierteljahrsch.), 1896, p. 381.

(4) *Das erkenntnisstheoretische Ich,* etc. (Vierteljahrsch.), 1894, p. 22

soit que nous représentions, d'une manière plus perceptible, plus fantaisiste et plus vivante, ce que nous avons ressenti un jour, ou que, par des moyens abstraits, nous groupions en une unité plusieurs choses particulières ou des expériences éparses. La sensation et la perception, de même que toutes les fantaisies et toutes les idées, ont une même essence, et le tout est compris dans le terme global d'expérience (1).

L'on comprend, par suite, cette conclusion que Cornelius a tirée de ceci : c'est que le monde externe et le monde interne ne sont que des distinctions illusoires d'une philosophie dogmatique. Le monde externe, d'après lui, n'est rien d'autre que la liaison régulière de nos expériences ; entre le νοούμενον et le γαινόμενα il n'y a pas d'abîme, celui-là est simplement l'ordre de celui-ci que notre pensée a établi (2).

Donc, tout ce qui est connu, quelle que soit son origine, est donné par une expérience que nous faisons en notre état de conscience, et l'objet lui-même n'est expérimenté ou donné que de la manière dont on le trouve dans la conscience (3). Mais cette expérience, malgré son unité d'essence et bien qu'elle ne soit et ne peut être que phénomène de conscience, se différencie et se précise ; l'esprit scientifique, notamment, forme progressivement un mode d'expérience qui lui est propre : par la distinction de ce qui est réellement donné dans l'expérieuce et de ce qui est ajouté ainsi aux données par le fait de celui qui expérimente, ou ce qu'il pense simultanément à l'expérience, on obtient d'emblée la distinction qui existe entre l'expérience scientifique et l'expérience naïve. Par le fait que la première, c'est-à-dire l'expérience pure, se différencie de la dernière dans le développement de la pensée, le contenu de l'expérience se précise ou, en abrégé : le concept de l'expérience se ramène de plus en plus à ce qui est donné exclusivement par l'objet, — et cela seul est ce qui peut maintenir l'expérience scientifique au sommet de son développement (4).

Il s'ensuit que nos facultés intellectuelles sont le résultat d'un

(1) Willy : *Das Empiriokriticismus*, *op. cit.*, Vierteljahrsch., 1896, pp. 62 et 63.

(2) Cornelius : *Einleitung in die Philosophie*, 1903.

(3) Avenarius : *Philosophie als Denken der Welt*, p. 35.

(4) *Id.*, pp. 25 et 36.

développement progressif, que nulle part un hiatus n'existe, pas plus qu'une faculté ayant une essence réellement particulière. La théorie s'inspire donc fortement de la pensée évolutionniste et l'idée de vérité elle-même n'est pas quelque chose d'immuable, mais est fonction de notre état actuel ; c'est notre développement seul qui nous montre quelles sont celles de nos idées qui ont de la solidité (parce qu'elles sont utiles) et par là quelles sont les idées que nous devons reconnaître comme des vérités (1). Seules sont vraies les idées qui présentent des avantages pour notre conservation; en d'autres termes, celles qui peuvent nous servir, celles qui sont utiles, fréquemment applicables et souvent employées et, par suite, solides. Les idées les plus utiles et les plus solides sont celles qui sont vraies. « Les productions de la fantaisie, dit Mach, luttent pour l'existence, parce qu'elles cherchent à s'étouffer les unes les autres. Une quantité innombrable de ces bourgeons et de ces fleurs de la fantaisie doivent être détruits, eu égard aux faits, par la critique inflexible, avant que l'un d'entre eux puisse se développer. La compréhension de la fantaisie doit précéder la conception de la nature, pour qu'elle puisse former aux conceptions un contenu vivant et perceptible. » Plus loin, parlant de la vérité et de l'erreur, le même auteur dit que toutes deux ont la même source psychique ; la conséquence seule peut les faire discerner l'une de l'autre, et il note cette chose, importante, à notre avis, au sujet de l'évolution de la mentalité : que l'erreur clairement reconnue est, en tant que correctif, aussi productive de connaissance que la connaissance positive (2). L'erreur se découvre par des contrôles répétés, par des confrontations continues avec les faits et, par cela même qu'on démontre qu'une voie est erronée, on fixe la direction de la vérité. Le progrès de la science est l'adaptation progressive de la pensée au cercle toujours croissant de l'expérience.

Puisque la théorie a cette base essentiellement évolutionniste, on comprend aisément qu'Avenarius n'admette pas qu'il existe une différence essentielle entre le phénomène objectif de la réalité et les phénomènes subjectifs de la certitude et de la connais-

(1) Max Klein : *Die Philosophie der reinen Erfahrung*. — (Naturw Wochenschrifft, 1894, p. 3.

(2) *Erkenntniss und Irrtum*, pp. 105 et 114.

sance. Tous trois ont formé primitivement une unité (1). L'expression *réel*, comme ses parentes ou ses contraires, dépend simplement du degré d'habitude que possède un processus cérébral. *Existant* signifie être donné comme condition complémentaire positive. Dans le prédicat *réel* intervient une nuance de sentiment qui désigne et que renforce ce qui est familier, et ce fut là la raison pour laquelle Avenarius a réuni en un seul groupe les prédicats *réel*, *certain*, et *connu*.

Par le prédicat *réel* on renforce l'expression *être* dans le sens d'une certitude, d'une connaissance, d'une assurance dans le temps et d'une durée, et l'on exprime que l'élément du milieu se trouve à tel endroit et qu'il ne s'évanouit pas comme une fantaisie (2). Mais cependant, nous étendons le mot *être* à des objets qui, au moment considéré, ne sont pas réellement une condition complémentaire, lorsque nous affirmons l'existence de choses que nous ne percevons pas ; alors, cette extension repose sur l'identification de notre existence propre avec l'existence étrangère. Comme cette identification se justifie par une similitude fondamentale qui existe entre les hommes, l'application du mot *existence* à ce qui est affirmé par autrui, est également justifiée sans que cette expression désigne pour moi une relation complémentaire réelle (3).

Cornelius explique l'existence des choses matérielles (par exemple celles des choses que nous ne percevons pas actuellement) comme une abréviation, une expression globale pour les attentes de sensations possibles ayant un contenu de l'espèce que l'on considère lorsqu'on réalise les conditions déterminées. Ces attentes, bien entendu, se développent sur le fond des expériences antérieures, bien que leur production ne soit pas analysée dans chaque cas particulier (4). Ceci rappelle la théorie de Stuart Mill.

Avenarius a introduit dans son exposé divers symboles pour désigner les diverses valeurs qu'ont les états de conscience ; il

(1) *Kritik*, Nr 443.

(2) Carstanjen : *Der Empiriokriticismus*, p. 207.

(3) Carstanjen : *op. cit.*, p. 207. — Cornelius : *Psychologie der Erfahrung*, pp. 99 et suiv.

(4) *Op. cit.*, p. 106.

désigne par R toute valeur qui peut être décrite et qui est donnée comme élément de mon milieu, et par E toute valeur qui peut être décrite lorsqu'on l'accepte comme contenu de l'expression d'un autre individu humain (1). Maintenant, quand cette valeur E est déterminée par la périphérie, alors les individus disent : c'est une *chose ;* c'est affirmé comme chose, que ce soit une couleur, un son, un arbre, un homme, de la joie, de la beauté. Si, par contre, cette valeur E est déterminée par l'interne, les individus disent : c'est une idée. Par suite, la réalité a la même signification que la *choséité* (Sachhaftigkeit) ou *chose*, et le mot *réel* a le même sens que ce qui a la nature de chose (Sachhaft); alors que, d'autre part, idéalité n'a pas d'autre sens que ce qui est de la nature de l'*idée :* (Gedenkenhaftigkeit) (2). Entre les transformations des valeurs E en *chose* et en *idées*, il existe une différence de conditions très notable, par suite de la disparition des éléments du milieu et par ce fait que la transformation dépend d'un processus cérébral purement central.

La question qu'Avenarius se pose n'est pas celle de savoir ce qui est réel, ce que c'est qu'une chose, mais de déterminer quelles sont les relations qui existent quand on emploie la désignation de *chose* ou de *réel*. Et il répond comme suit : considéré au point de vue formel, *chose* ou *réel* est une valeur E, valeur d'expression, pour laquelle une valeur E (l'être et l'événement uniques contenus dans l'expérience comme éléments du milieu et leurs processus de variation) est *une* condition, alors que le processus de variation dans l'organe nerveux central, avec sa valeur d'habitude spéciale, forme l'autre condition, c'est-à-dire que la notion du réel est un phénomène d'expérience personnel e, laquelle se complète par une certaine précision que lui donne le degré d'habitude. *Etre* et *pensée* ne sont donc pas des éléments absolument différents, ce ne sont que des caractères déterminés. Même entre les deux, Avenarius établit des termes de transition, des moments intermédiaires. L'un d'entre ces termes est ce qu'il désigne par copie (*Nachbild*). Celle-ci n'est pas liée à un temps quelconque ni à un sens déterminé, et ne se distingue de la pensée que par une intensité et une vivacité plus grandes. Elle a quelque simili-

(1) *Kritik*, I, Nr 26. — *Weltbegriff*, p. 10.

(2) *Kritik*, II, Nr 517.

tude avec la vision poétique. Un autre état intermédiaire est désigné par *Nachgedanken* (résidus d'idées), restes faibles et non perceptibles d'idées évanouies. La gradation serait donc la suivante :

Chose — Copie — Pensée et résidu de pensée.

Mais le terme *chose* n'est pas identique avec élément du milieu; chose est la valeur E dépendante (déterminée par quelque chose), tandis que l'élément du milieu est une valeur R indépendante (1).

Avenarius prend toujours comme point de départ des valeurs E, c'est-à-dire celles qui sont dépendantes.

Etre et pensée sont donc loin d'être des entités indépendantes l'une de l'autre, car ils concordent tous deux avec ce qui est perçu et avec les pensées et les représentations qui, elles aussi, sont en relation avec ce qui est perçu.

L'empirio-criticisme a apporté une note intéressante dans la théorie de l'abstraction. D'après lui, l'abstraction n'est qu'une prépondérance accordée à certains des caractères d'un groupe psychique, une espèce de sélection relative qui s'exerce entre des parties données, dont certaines ont pour nous un intérêt plus grand, et qui sont plus en rapport avec le but à atteindre. Ces éléments sélectionnés, on les considère, par un processus psychique, comme les seuls agissants. Mach soutient à ce sujet le point de vue de Apelt (en opposition avec Whewell), disant que les principes généraux ne sont pas obtenus par l'induction, mais par l'abstraction ou, si l'on préfère, par une idéalisation des phénomènes d'expérience (2). A ce propos, Mach établit encore une distinction intéressante entre les concepts et les faits. La représentation est une image, à la construction de laquelle les besoins de l'individu ont essentiellement coopéré, alors que les concepts, influencés par les besoins intellectuels de la collectivité, portent la marque de leur époque. Si nous confondons les représentations ou les concepts avec les faits, nous identifions ce qui sert à des buts pauvres et déterminés avec ce qui sert à des buts plus riches, voire même inépuisables. Les deux ne peuvent se recouvrir. L'idée contient d'habitude moins que l'expérience, qui ne la représente que

(1) *Kritik*, Nr 42.

(2) Apelt : *Die Theorie der Induktion*, 1854, p. 60.

d'une façon schématique et qui renferme, au surplus, des ajoutes non préméditées. Les déductions logiques de nos concepts restent debout aussi longtemps que nous maintenons ces concepts, mais les concepts eux-mêmes doivent toujours être susceptibles de correction par les faits (1). L'auteur fait, à ce sujet, un large emprunt au bel ouvrage de Stallo : *Les théories de la physique moderne*. Tous nos concepts partent de la sensation et tout concept qui est acquis organise les sensations nouvelles.

Il y a donc un processus double : l'adaptation des représentations ou des idées aux faits et l'adaptation des représentations ou des idées entre elles.

Toutes nos idées ne peuvent être nées que par l'expérience acquise jusqu'ici et n'être développées que par les expériences ultérieures. Les pensées qui dépassent l'expérience et l'attente que l'expérience prépare ne peuvent être que des concordances ou des distinctions du nouveau et du connu (2). A propos de la question de ressemblance, Mach fait cette remarque importante que lorsqu'un objet M, que l'on considère, a les caractères A. B. C. D. E., et qu'un autre objet N concorde avec le premier par les caractères A. B. C., on est fortement tenté de supposer que le dernier montrera aussi les caractères D. E., c'est-à-dire qu'en ceux-là également il concordera avec M. Cette attente n'est pas logiquement justifiée, car le processus logique ne garantit que la concordance avec ce qui a été établi, la conservation de ceci exclut la contradiction. Mais notre attente ou tendance est fondée sur notre organisation psychologique-physiologique. Des conclusions, suivant la ressemblance et l'analogie, ne sont pas à proprement parler du domaine de la logique, tout au moins de la logique formelle, mais seulement de la psychologie. Si l'objet, avec la combinaison de ses caractères A. B. C. D. E. nous est familier lorsque nous considérons N, à côté des caractères A. B. C., les autres, D et E, sont également réveillés dans le souvenir par association et le processus s'achève par ce fait que les caractères D et E sont indifférents. Il en est autrement dès que D et E, par leur propriété utile ou nuisible, ont un grand intérêt biologique ou qu'ils ont une valeur particulière pour un but purement scien-

(1) Mach, *op. cit.*, p. 140.
(2) Mach, *op. cit.*, p. 211.

tifique ou intellectuel ; alors nous nous sentons forcés de chercher D et E. Que ces caractères D, E, de l'objet N, soient trouvés en concordance ou non avec N, dans les deux cas, notre connaissance de l'objet s'est élargie, puisque nous avons obtenu une nouvelle concordance ou une nouvelle distinction par rapport à M. Les deux cas ont égale importance, car tous deux impliquent une découverte. Le fait de la concordance signifie, en outre, l'extension économique d'une conception similaire à un domaine plus étendu, en vertu de quoi nous cherchons de préférence des cas du même genre (1). Les représentations que nous nous sommes formées sur la base de l'expérience, entraînent des attentes, agissent activement et constructivement, nous poussent à de nouvelles observations et expériences. Chaque pensée a pour but de prédire des faits, et sa base est l'analogie. Les éléments solides de ces représentations sont renforcés par ces expériences nouvelles, ceux qui sont insoutenables sont renversés ou modifiés et occasionnellement aussi, remplacés par d'autres (2). Il n'y a peut-être pas de stabilité absolue, mais celle-ci s'étend assez loin pour qu'elle suffise a établir pour une science un idéal utile (3).

Les règles de la logique n'ont pas pour but de découvrir de nouvelles sources de connaissance. Mais il est plus exact de dire qu'elles ne peuvent servir qu'à éprouver les connaissances acquises par d'autres sources, quant à leur concordance ou à leur non-concordance, et, dans ce dernier cas, d'indiquer la nécessité de rétablir la concordance. Les syllogismes se bornent à mettre en pleine conscience la dépendance des jugements les uns par rapport aux autres.

Mach distingue l'induction complète de l'induction incomplète. Supposons que C^1, C^2, C^3 soient les individus d'une classe B. Nous constatons que C^1 tombe sous le concept A, C^2 sous le concept A, C^3 également sous le concept A, etc. Au cas où les C^1, C^2, C^3, épuisent l'étendue du concept B et tombent également dans la sphère de A, B tombe aussi complètement dans la sphère A ; ceci est l'induction complète. Si pour tous les C^1, C^2, C^3, nous ne pouvons démontrer qu'ils sont A, et si nous concluons sans

(1) Mach, *op. cit.*, pp. 222-223.

(2) Mach, *op. cit.*, p. 242.

(3) Mach, *op. cit.*, p. 279. — Petzoldt : *Das Gesetz der Eindeutigkeit* (Viertelj. f. Wissens. Philos.), XIX, p. 146.

avoir épuisé l'étendue de B, que cependant : B est A, nous avons une induction incomplète. Mais dans ce dernier cas la conclusion n'a pas de justification logique. Nous pouvons bien, par la force de l'association, de l'habitude, nous trouver déterminés psychologiquement à l'attente que tous les C se montreront A, et, par suite, les B comme A. Nous pouvons souhaiter, (dans l'intérêt de l'utilité intellectuelle, des conséquences scientifiques ou pratiques),qu'il en soit ainsi, et nous pouvons admettre, par manière d'essai, instinctivement,ou aussi intentionnellement par méthode, la conséquence possible ou probable : B soit A.

Dans l'induction complète aussi peu que dans le syllogisme, se trouve une extension de la connaissance. L'induction incomplète, par contre, anticipe, il est vrai, une extension de la connaissance mais inclut par là le danger de l'erreur et est destinée dès l'abord à être vérifiée, corrigée ou complètement rejetée (1) La conclusion de ceci c'est que, par un raisonnement logique rigoureux, nous ne pouvons étendre nos connaissances. Ni le syllogisme, ni l'induction ne créent, par suite, de connaissances nouvelles, et la source de connaissances doit se trouver ailleurs. Il est étrange, remarque Mach, que la plupart des naturalistes qui se sont occupés des questions de méthode ont cependant considéré l'induction comme le moyen principal des recherches, comme si les sciences naturelles n'avaient d'autre but que de classer des faits particuliers.

C'est l'abstraction seule qui conduit à des résultats nouveaux et, comme nous l'avons vu, elle n'est que la *concentration* de l'attention sur les caractères dépendants l'un de l'autre et l'élémination de ceux qui ont le moins d'importance (2).

L'extension qu'acquiert notre connaissance résulte donc de l'observation, qui peut concerner les représentations tant externes qu'internes. La disposition de l'attention montre tantôt tel ou tel groupement d'éléments, dont l'état fixé en concepts représente une connaissance, c'est-à-dire une vérité, quand il se montre solide par rapport à d'autres états ; dans le cas contraire, ce groupement est une erreur.

(1) Mach, *op. cit.*, p. 304.
(2) Mach. *op. cit.*, p. 308.

CONCLUSIONS

Au point de vue de la philosophie générale, l'empirio-criticisme a une réelle importance. Sa tendance d'établir un lien intime entre la vie humaine et la philosophie, entre le concept de l'homme vulgaire et celui du savant le plus abstrait, nous paraît intéressante et féconde. En outre, l'application des théories darwiniennes de l'adaptation et de la sélection au phénomène de l'évolution intellectuelle a été une tentative assez novatrice, malgré le précédent de l'école hégélienne, qui, elle, tout en admettant l'évolution, n'avait pas découvert les moyens par lesquels l'évolution s'opère.

La chose la plus criticable nous semble être le point de départ de la théorie : le fait d'admettre comme un élément qui n'a pas besoin d'analyse, les données de la conception de l'homme vulgaire, non imbu de philosophie. Il est certain qu'à ce moment déjà nous philosophions d'une manière ou d'autre, que nous avions construit ou organisé des éléments plus simples, que notre propre caractère faisait de nous des idéalistes ou des réalistes et que notre philosophie ultérieure n'a fait que dégager de l'ombre nos processus mentaux habituels, dont nos raisonnements philosophiques n'ont été que le développement. C'est précisément ce noyau, que nous avions déjà construit, qui doit tenter l'effort des philosophes, parce que c'est lui qui contient le germe de notre activité mentale et ici l'empirio-criticisme pose une espèce d'entité nouvelle qu'il ne cherche pas à réduire.

Jusqu'ici la théorie n'a donné que peu de résultats en logique proprement dite, à part toutefois ce que nous avons extrait du dernier ouvrage de M. Mach. Ceci n'est cependant encore qu'une esquisse trop rapide de quelques solutions que l'empirio-criticisme pourrait présenter aux problèmes qui sont du domaine de la théorie de la connaissance.

ÉCOLE ANGLAISE

RÉALISME

Si l'idéalisme est le caractère fondamental de la philosophie allemande, le réalisme, par contre, a eu une grande prépondérance en Angleterre, où, anciennement, ses défenseurs furent surtout Locke et Reid. Beaucoup de penseurs de cette nation,— certainement sous l'influence de la pensée allemande, ajoutée à la tradition de quelques anciens maîtres dont le plus caractéristique fut Berkeley,— ont tenté de rompre la voie, mais beaucoup sont retombés partiellement, comme malgré eux, dans le domaine du réalisme. Le cas le plus intéressant est peut être celui de Stuart-Mill, dont l'œuvre, malgré sa haute valeur, comprend un singulier mélange de réalisme et d'idéalisme. Le réalisme de G. Hamilton et de Herbert Spencer n'est pas douteux, et tous deux, d'ailleurs le reconnaissent expressément ; d'autres, tels que M. John Veitch et M. A. Sidgwick, tout en évitant intentionnellement de faire des incursions dans le domaine métaphysique, se placent d'emblée sur le terrain du réalisme. M. John Venn affirme le réalisme comme un postulat nécessaire. Nous rangerons encore dans le groupe des réalistes le cardinal Newmann et M. Ed. R. Clay.

Suivons d'abord l'argumentation de Stuart-Mill : Tout ce que nous connaissons de l'objet, dit-il, consiste dans les sensations qu'il nous donne et l'ordre dans lequel ces sensations se produisent, mais il n'y a pas la moindre raison de croire que ce que nous appelons les qualités sensibles de l'objet soit le type de quelque chose d'inhérent à l'objet ou qui ait quelque affinité avec sa nature propre. Une cause, en tant que cause, ne ressemble pas à ses effets (1).

Selon lui, le corps est la *cause* extérieure ou, suivant l'opinion la plus raisonnable, la *cause extérieure inconnue* à laquelle nous

(1) *Système de logique inductive et déductive.*, trad. franç., t. I, l. I, ch., III, § 7. Paris, F. Alcan,

rapportons nos sensations qui sont les équivalents ou les approximations les plus exactes que nous ayons des choses elles-mêmes. Les choses existent à part de toute perception, ce sont elles qui nous donnent la connaissance que nous en avons

Tout en se déclarant idéaliste, Stuart-Mill, de fait, admet donc ici une sorte de noumène, un inconnu, qui est la cause du connu, bien qu'ailleurs il considère ce substratum ou la cause concrète comme une pure création de l'esprit.

Cette théorie se retrouve d'ailleurs très semblable dans l'œuvre de son père James Mill, selon lequel aussi les sensations éveillent l'idée d'une cause, d'un antécédent ou d'un substratum aux diverses qualités, différant de l'association même des sensations (1).

D'autre part, la matière et la sensation ne diffèrent pas qualitativement, selon Stuart-Mill : le corps ou l'objet matériel, en tant que percept, est un groupe de sensations intimement liées et ayant une permanence plus grande. Mais le principe même du concept de matière c'est d'être une possibilité permanente de sensations que nous détachons de nous-mêmes et auxquelles nous attribuons une existence distincte et indépendante de nous. Et ici Stuart-Mill prend une position nettement idéaliste, comme d'ailleurs dans toute sa critique de Hamilton : « La matière, dit-il, peut donc être définie : une possibilité permanente de sensations. Si l'on me demande si je crois à la matière, je demanderai si l'on accepte cette définition. Si on l'accepte, je crois à la matière, et ainsi font tous les Berkeleyens. Dans tout autre sens, je n'y crois pas et j'affirme avec confiance que cette idée de la matière renferme toute la signification qu'on y rattache en général, à part les théories philosophiques ou théologiques (2). Cette possibilité de sensations, sur laquelle Mill se base, est un phénomène purement mental ; d'après son système, l'univers serait donc composé de deux sortes de sensations, les unes réelles et les autres possibles, et ainsi, sans s'en douter, Mill se ramènerait à un subjectivisme absolu ; car, en dernière analyse, cette possibilité ne se définit qu'en fonction d'états d'âmes actuels et, comme il le dit lui-même dans sa *Philosophie de Hamilton*, il n'y

(1) *Analyse de l'esprit humain*, t. II, p. 100.

(2) *An examination*, etc., p. 227.

a de réel dans le phénomène d'objectivation que les sensations.

Quant à Hamilton, de la philosophie de qui Stuart-Mill a fait une belle critique, son réalisme est évident et lui-même dénommait son système : *Réalisme naturel.* Voici quelques passages convaincants : « Dans l'acte de la perception sensible, dit-il, j'ai conscience de deux choses : du moi, en tant que sujet qui perçoit, et d'une réalité extérieure, en tant qu'objet perçu. Je suis convaincu de l'existence de ces deux choses, parce que j'ai conscience de connaître chacune d'elles, non pas d'une manière médiate dans quelque autre chose, en tant que représentée, mais d'une façon immédiate, en elle-même, en tant qu'existante (1). Cette conscience ou perception immédiate de l'existence objective comprend certains attributs essentiels de la matière, mais non pas tous ; d'autres propriétés de la matière sont en effet inconnues en elles-mêmes et elles ne sont que des causes supposées, pour expliquer certaines impressions subjectives dont nous prenons connaissance en nous-mêmes » (2). Malgré cette base d'un réalisme très étendu, on trouve parfois dans les œuvres de Hamilton des tendances vers un certain idéalisme.

Pour Herbert Spencer la réalité du monde externe n'est pas l'objet d'un doute, et dans ses *Premiers principes* il tend à prouver que la subdivision de toutes les manifestations de l'existence en deux grandes catégories — le moi et le non-moi, — est un *préliminaire* nécessaire. Il y a donc deux ordres de phénomènes : l'interne et l'externe, et entre eux existe une correspondance qui implique que la relation entre deux états de conscience, quels qu'ils soient, réponde à la relation qui existe entre les deux phénomènes externes qui les produisent. Mais, se demande Spencer, comment cette correspondance se produit-elle ? Et ici l'ampleur de son réalisme se marque. Cette correspondance, dit-il, consiste en ceci : « C'est que la persistance de la connexion entre les deux états de conscience est proportionnée à la connexion entre les phénomènes externes auxquels ils répondent. Les relations entre les phénomènes externes sont de tous les degrés depuis l'absolument nécessaire, jusqu'au purement fortuit. Les relations entre les états de conscience correspondants doivent sem-

(1) Edition des œuvres de Reid, 747. — *Lectures on Metaphysics*, II, p. 106.

(2) *Dissertation après les œuvres de Reid*, p. 825. — *Lectures*, I, p. 137. — *Discussions*, p. 89.

blablement être de tous les degrés, depuis l'absolument nécessaire jusqu'au purement fortuit » (1). Spencer, de même que Hamilton dont il a subi l'influence est certes d'un réalisme extrême ; bien peu de philosophes ont été, comme eux, jusqu'à attribuer les caractères de nécessité ou de possibilité aux phénomènes externes mêmes et non y voir un phénomène purement subjectif. Il s'élève cependant au-dessus du réalisme naïf, car l'existence de l'objet et les conditions sous lesquelles il existe ne sont que des corrélatifs inconnus de nos sensations et des relations qui les unissent. Aucun mode d'existence n'est tel qu'il apparaît (2).

M. John Venn ne le cède en rien à Spencer sous ce rapport. Si, comme Sidgwick, il est d'avis de rejeter dans la métaphysique la question de la réalité du monde externe, il ne se tient pas, comme ce dernier auteur, sur le terrain d'une réserve prudente. Il affirme que nous devons postuler à la fois des objets *et* nos sensations et non simplement deux séries de sensations ; il part donc, comme il le dit lui-même, en admettant d'emblée une dualité d'existences (3). Il n'est pas étonnant, par suite, qu'il en arrive immédiatement après à des déductions comme celles-ci : « Le monde doit être supposé pénétré par la même caractéristique uniforme de certitude objective, existant sans limites dans toutes les directions de l'espace et du temps, c'est-à dire que l'on ne doit pas supposer que *son* caractère soit affecté en quelque manière par notre attitude à son sujet ». « C'est un postulat nécessaire que les objets sont les mêmes pour toutes les intelligences, c'est-à-dire, bien entendu, pour toutes les intelligences humaines, les seules dont nous nous occupons. Mais cependant, par là nous ne voulons pas dire que nous devons supposer que les sensations ultimes et immédiates, que moi et d'autres personnes expérimentons sous un même stimulus, doivent concorder, mais seulement que les divers groupes dans lesquels je combine les phénomènes doivent correspondre à des groupes similaires d'autres observateurs et raisonneurs ». Ceci demande un correctif, car l'expérience la plus élémentaire montre que les perceptions de deux individus par rapport au

(1) *Principes de Psychologie*, trad. franç. I, p. 432 (Paris, F. Alcan).
(2) *Id,, trad. franc.* II, p. 532.
(3) *The principtes of empirical or inductive Logic*, 1889, p. 3.

même objet, ont des éléments de différence, souvent même très notables. Quel est le point de vue que le logicien doit adopter ? M. Venn donne d'abord au logicien ce conseil excellent de tenter d'atteindre l'attitude de l'observateur ou du juge qui contemple le monde pour en tirer des inférences. — Mais, il le remarque lui-même, aucun être humain ne peut être considéré comme occupant cette position purement spéculative qui est exigée du logicien. Chacun de nous a sa propre position parmi les objets qui composent le monde, il a sa propre petite sphère d'activité, qu'il ne peut changer qu'en en prenant une autre. Aucun de nous ne peut être considéré comme occupant le siège idéal du logicien et, s'il essayait de le faire. il trouverait qu'il abandonne ce siège à tout instant et se mêle de manière ou d'autre à ce qui aurait dû être pour lui un monde totalement extérieur. A cause de cela, ce que nous avons à faire semble être ceci : nous avons à prendre une sorte d'esprit représentatif, distinct de nous-mêmes, mais pourvu des mêmes conceptions que celles que nous possédons à ce moment. Pour un esprit comme celui-ci, la position idéale de la non-interférence absolue, avec l'objet devant lui, position qui est impossible à chacun de nous, pourrait être rigoureusement préservée. Et lorsque le logicien prétend, comme il le fait quelquefois explicitement, qu'il n'a d'autre fonction que d'observer, de juger et d'inférer, il doit, en substance, créer pour lui-même un poste fictif de ce genre (1). Très bien, mais on pourrait demander à M. Venn ce qu'il faut adopter ou rejeter dans les différences nombreuses et profondes qui sont perçues par chacun de nous, différences inévitables, puisque nous occupons des sièges différents. Ou bien, devons-nous ne considérer le monde que de notre point de vue purement individuel, même modifié comme il l'indique ? L'observation de nous-mêmes et de nos semblables montre à l'évidence que nos conceptions des choses, les plus simples mêmes, renferment des différences considérables : le savant, l'artiste, l'esprit religieux, observent tous, mais tous forment leurs mondes d'éléments différents et accordent à ceux-ci des valeurs diverses. Quelle est la norme qui nous indique le point de vue qu'il faut choisir pour que nous nous rapprochions du siège idéal du logicien ?

(1) *Op. cit*, p, 21.

Si M. Venn est réaliste en principe, il éprouve cependant de temps à autre quelques hésitations, surtout au point de vue de la théorie de la connaissance. On lit, en effet, dans un de ses ouvrages, que « nous sommes uniformément certains de l'existence de l'idée ou du concept en nos esprits et uniformément incertains (d'un point de vue logique) de ce qu'un phénomène y corresponde » (1). Mais alors, de quel droit affirmer comme postulat nécessaire une dualité primitive, comme le fait l'auteur lui-même ; comment admettre, si ce n'est en hypothèse purement gratuite, que le logicien est environné d'un monde de phénomènes objectifs ? (2).

L'hésitation, dans le réalisme même, semble être un phénomène assez général parmi les philosophes anglais qui ont suivi cette voie, et leur horreur de la métaphysique semble bien être la cause de leur manque de décision et d'unité. Il n'est pas difficile cependant de trouver le réalisme naïf, dans toute sa pureté, chez certains auteurs anglais contemporains. M. Abbott, notamment, n'hésite pas à affirmer que nous pouvons connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, bien qu'incomplètement, et que notre connaissance est une synthèse objective de relations réelles existant dans un univers indépendant de notre connaissance (3).

Le Rev. Johnston Estep. Walter reprend purement la thèse de Locke (4).

Le cardinal Newmann soutient qu'il existe des choses qui nous sont purement externes et dont nous prenons connaissance par les expériences et les informations que nous en recevons (5).

M. Clay se base surtout sur la notion de causalité pour affirmer l'existence des choses (6).

M. Veitch a véritablement l'idéalisme en horreur et il est nettement dualiste (7).

(1) *Symbolic Logic*, 2me édit. 1894 (1re 1881). p, 150.

(2) *Logic of Chance*, p, 275.

(3) Abbott : *Scientific Theism*, 1885, p. 14.

(4) *The principles of Knowlegde*, 1905.

(5) *Grammar of Assent*, p. 9.

(6) *L'alternative* (trad. française), p. 188 (Paris, F. Alcan).

(7) *Knowing and being*, 1890.

Passons maintenant à l'examen des théories de la vérité que l'école réaliste a proposées.

Si l'on s'en rapporte au passage suivant, Mill se pose encore sur le terrain du réalisme : « Déterminer ce qui a lieu dans le cas où, outre la mise en présence de deux idées, il y a assentiment ou dissentiment, est un des problèmes les plus embarrassants de la métaphysique. Mais quelle que soit la solution que l'on y donne, nous oserons dire qu'il n'y a absolument rien à faire avec la nature des propositions, vu que les propositions, sauf le cas où c'est l'esprit lui-même qui en est le sujet, ne sont pas des assertions relatives à nos idées des choses, mais des assertions relatives aux choses mêmes. Pour croire que l'or est jaune, il faut sans doute que j'aie l'idée de l'or et l'idée du jaune et quelque chose de relatif à ces idées doit se passer dans mon esprit, mais *ma croyance ne se rapporte pas à ces idées, elle se rapporte aux choses.* Ce que je crois, c'est un fait relatif à une chose extérieure, l'or, et à l'impression faite par cette chose extérieure sur mes organes ; ce n'est pas un fait relatif à ma conception de l'or, laquelle n'est qu'un incident de mon histoire mentale et non un fait extérieur de la nature. Sans doute, pour que la croyance à ce fait extérieur se produise, il faut qu'un autre fait ait lieu dans mon esprit et que mes idées subissent un travail particulier » (1).

Chose assez étrange, Spencer, à l'encontre de Stuart Mill, suit sur ce domaine une voie idéaliste : l'inconcevabilité du contraire est selon lui le critérium de la certitude, si la négation d'une idée est inconcevable, nous sommes obligés d'accepter cette idée. Et une connaissance, que nous sommes ainsi obligés d'accepter, nous la regardons comme ayant le plus haut degré de certitude. Je prétends, dit M. Spencer, que l'inconcevabilité de sa négative fournit une garantie bien plus haute d'une connaissance que ne le fait une énumération d'expériences, même exacte et complète, parce qu'elle représente des expériences presque infinies en nombre (2).

La thèse du cardinal Newmann semble être une réplique exagérée de celle de Spencer : personne, selon lui, ne peut être certain d'une proposition dont l'esprit ne rejette spontané-

(1) *Logique,* t. I, pp. 95 et 96.

(2) *Principes de psychologie,* t. II, pp. 425 et 438.

ment et promptement, à leur première suggestion, comme vaines, impertinentes, sophistiques, toutes les objections qui sont dirigées contre sa vérité (1). Selon lui donc, une certitude devrait exclure l'examen des thèses contradictoires, qui doivent être rejetées sans examen .

Une polémique assez mémorable s'est engagée sur ce point entre Stuart Mill et H. Spencer. Mill affirme que l'uniformité de l'expérience est loin d'être universellement un critère de la vérité et que l'inconcevabilité est encore moins un critère de ce critère. Nous nous bornons à ce dernier cas. Analysant donc le principe de contradiction, Mill l'interprète en ce sens que la proposition affirmative et la négative correspondante ne peuvent pas être toutes deux vraies, ce qui a toujours semblé d'une évidence intuitive.

Sir W. Hamilton, ainsi que les idéalistes allemands, considère ce principe comme l'énoncé d'une forme ou d'une loi de la pensée. Pour d'autres philosophes, non moins autorisés, il est une proposition identique, une assertion impliquée dans la signification des termes, une manière de définir la négation et le mot *non.*

Mill se dit disposé à faire un pas en compagnie de ces derniers logiciens. Une assertion affirmative et sa négative, selon lui, ne sont pas deux assertions indépendantes et simplement liées l'une à l'autre par leur mutuelle incompatibilité. Dire que si la négative est vraie, l'affirmative doit être fausse, c'est réellement une simple proposition identique, car la négative n'affirme que la fausseté de l'affirmative, elle n'a pas d'autre sens. Par conséquent, le *principium contradictionis*, extrait de l'ambitieuse phraséologie qui lui donne l'air d'une antithèse fondamentale embrassant la nature entière, devrait être énoncé sous cette forme plus simple : qu'une proposition ne peut pas être en même temps vraie et fausse. Mais il déclare ne pas pouvoir suivre plus loin les nominalistes, car il ne peut pas considérer cette dernière formule comme une propos tion purement verbale. Elle lui paraît être, comme les autres axiomes, une des premières et des plus familières généralisations de l'expérience. Elle est fondée sur ce fait que la croyance et la non-croyance sont deux états

(1) *Grammar of assent*, p. 197.

de l'esprit différents l'un de l'autre et qui s'excluent mutuellement. C'est ce que nous apprend la plus simple observation sur nous-mêmes.

La principale objection de Mill au critérium adopté par Spencer, c'est que des propositions, autrefois acceptées comme vraies parce qu'elles avaient résisté à ce critérium, ont depuis été démontrées fausses. « Il y eut un temps, dit-il, où des hommes de l'intelligence la plus cultivée et les plus libres des premiers préjugés, ne pouvaient croire à l'existence des antipodes. Ils étaient incapables de concevoir, en opposition avec d'anciennes associations, la force de la gravité agissant vers en haut au lieu d'agir vers en bas ». Spencer répond à cet argument, que les propositions acceptées par erreur, sous prétexte qu'elles semblent résister à ce critérium, sont des propositions complexes auxquelles le critérium est inapplicable, et qu'aucune des erreurs qui résultent d'une application illégitime du critérium ne peut permettre de récuser son application légitime.

Si l'on me demande, continue Spencer, comment nous pouvons reconnaître quelle est l'application légitime du critérium, je réponds, que déjà en restreignant son application aux propositions qui ne peuvent être décomposées, j'ai indiqué une distinction nécessaire. Pour exposer son idée d'une manière plus complète, il prend des exemples concrets : Soient deux lignes A et B. Comment décider si elles sont égales ou inégales ?

A B

Il n'y a pas d'autre moyen que de comparer les deux impressions qu'elles font sur la conscience. Je sais immédiatement qu'elles sont inégales, si la différence est grande, ou si, quoique la différence soit relativement petite, elles sont rapprochées. Mais quand la différence est très faible, je décide de la question en superposant les deux lignes quand elles sont mobiles, ou en portant une 3me ligne de l'une à l'autre, si elles sont fixes. Dans un cas, j'obtiens dans la conscience le témoignage que l'impression produite par l'une des lignes diffère de l'impression produite par l'autre. Je ne puis donner d'autre preuve de cette différence, sinon que j'en ai conscience et que je trouve impossible, en considérant ces lignes, de n'en pas avoir conscience. La proposition que les

lignes sont inégales est une proposition dont la négative est inconcevable (1).

Mais pourquoi Spencer fait-il appel ici au principe de contradiction ? Une seule chose, en effet, est certaine, c'est que les lignes, dans les conditions indiquées, sont égales ; cela est d'expérience immédiate, l'impossibilité du contraire ne s'établit qu'ensuite de cette dernière affirmation qui, elle, est en même temps et la donnée première et la conclusion. Si cette donnée première n'existait pas, le principe de contradiction ne pourrait nous empêcher d'affirmer l'égalité des deux lignes. L'inégalité des deux lignes ne nous est affirmée que par la seule impression qu'elles nous donnent ; le critérium de Spencer nous semble donc être superflu et sans aucune application dans les cas simples auxquels l'auteur limite son application. S'ensuit-il que ce critérium soit de nulle valeur en logique ? Nullement, selon nous, et nous trouverions, au contraire, son application dans les cas complexes où il a pour effet de renforcer l'affirmation, d'établir une vérité de valeur simplement *relative*, mais non absolue comme tente de le faire Spencer.

L'emploi de ce principe peut fixer une vérité individuelle ou momentanée, mais Spencer nous paraît être dans l'erreur en voulant appliquer un critère idéaliste à une conception réaliste, telle que l'absolu de la vérité. Notre croyance touchant les vérités des nombres, qui semble, entre toutes, la plus fixe, peut se transformer et évoluer, et il ne suffit pas de dire que les Grecs y ont cru comme nous pour affirmer qu'elles soient immuables; il est même étrange qu'un théoricien de l'évolution n'ait pas tenté d'étendre plus largement son principe à nos conceptions fondamentales. Il est vrai que lui-même attribue notre impuissance à concevoir le contraire des vérités nécessaires, aux expériences accumulées et transmises par les générations humaines. Mais notre héritage n'est pas seulement agrandi, il est travaillé et reconstruit à nouveau d'une manière continuelle et jusque dans ses fondements, et rien ne nous autorise à affirmer qu'il est en notre acquis des éléments qui, par suite de l'expérience ultérieure, ne devront plus subir de nouvelles transformations. L'expérience personnelle, d'ailleurs,

(1) *Principes de psychologie*, II, p. 428., trad. franç. (Paris, F. Alcan).

nous montre que si j'affirme d'une couleur que je perçois qu'elle est bleue, la croyance ne s'établit pas parce que j'ai tenté d'affirmer le contraire, mais par ce seul fait que je l'ai vue ainsi : l'acte de perception est celui qui entraîne directement avec lui le maximum de certitude.

M. Sidgwick, d'ailleurs, fait cette observation très juste au sujet de l'application du principe de contradiction aux états d'âme les plus simples, que si, par exemple, je sens que j'ai froid, je puis néanmoins concevoir le contraire (1), ce qui semble rendre la théorie de Spencer insoutenable au point de vue psychologique.

M. John Veitch reprend la formule traditionnelle que la vérité est l'harmonie ou la conformité entre le fait ou la réalité et la connaissance que nous en avons (2). Il adopte donc un dualisme entre les deux, sans résoudre cette question primordiale de savoir comment une harmonie peut s'établir entre la connaissance de la réalité et la réalité elle-même — dont nous n'aurions pas connaissance ? Il ne s'explique pas davantage, lorsqu'il nous dit que la connaissance vraie est la connaissance de ce qui est. A moins que de rechercher ce que signifie l'être au point de vue métaphysique — ce que l'auteur évite soigneusement —, ceci semble bien près d'être une pure tautologie. Ce thème est évidemment stérile, car l'auteur lui-même l'abandonne et fait immédiatement appel aux principes d'identité, de contradiction et du milieu exclus, qui sont des conditions ou des règles de la connaissance s'exerçant sur une matière donnée qui, elle, est objet d'intuition immédiate.

M. Venn aussi abandonne à la métaphysique la question du critérium ultime de la vérité ; la distinction entre le vrai et le faux, entre ce qui doit et ce qui ne doit pas être admis, ne fait pas partie de la logique. Il entend par vérité la concordance entre les notions et le témoignage des sens. Selon lui, le logicien a la latitude de décider du test ou de l'étalon de vérité et il n'est pas nécessairement lié à l'un plutôt qu'à l'autre des trois tests suivants : le test de la pure concevabilité, souvent admis par les logiciens conceptualistes ; le test de la concordance

(1) *Criteria of truth and error* (Mind, 1900, p. 23).

(2) *Institutes of logic*, 1885, pp. 1 et 2.

avec l'expérience générale, universellement adopté en science et dans la vie ordinaire ; enfin, le test de l'adhésion à l'autorité ou au précédent, tel qu'il est adopté en héraldique, dans la fiction, etc. Le premier test, comme Stuart Mill l'a dit dans sa « *Philosophie de Hamilton* », est simplement un test négatif ; il exclut des notions, des jugements et des raisonnements, que, sans expérience scientifique, nous savons devoir être faux ; pour le second, la plus simple relation des concepts *réels*, ainsi que des jugements *vrais*, est donnée en disant que ce sont ceux qui se justifient dans l'expérience. Une telle preuve est naturellement dans beaucoup de cas longue et difficile à réaliser (1). M. Venn ne nous apporte que bien peu de neuf en ce domaine, et il serait surtout intéressant de connaître lequel des trois tests a la prépondérance lorsqu'ils entrent en conflit, et, éventuellement, pour quelle raison logique on peut lui attribuer cette prépondérance.

La crainte de la métaphysique n'a pas permis à M. Venn de faire autre chose que de juxtaposer les principes de ses prédécesseurs, sans y chercher ni une hiérarchie, ni une unité.

L'œuvre de Stuart Mill a été sans conteste très féconde en ce qui concerne l'analyse du jugement. Il commence par rejeter la théorie du concept, non seulement du domaine de la logique, mais encore il lui dénie toute valeur au point de vue de la pensée. Il combat ensuite la théorie ancienne d'après laquelle le jugement serait le groupement de concepts. A l'encontre de cette hypothèse, suivant la citation que nous avons déjà rapportée plus haut, Mill se maintient sur le terrain du réalisme, et considère que le jugement porte non pas sur les concepts, mais sur les faits, qu'il est non pas un accord entre nos idées, mais une relation entre des phénomènes. Les propositions, dit-il, ne sont pas des assertions relatives à nos idées des choses, mais des assertions relatives aux choses elles-mêmes (2). « La logique ne perd jamais de vue le réel. Cette conception que le monde lui-même nous donne a pour résultat immédiat que la croyance n'est plus comprise dans le sens qu'elle a, lorsqu'on considère le jugement comme le groupement de deux concepts ; ce n'est plus un état

(1) *Principle of empirical, etc.*, pp. 28 à 37.

(2) *Logique*, t. I, l. I, chap. V, § 1.

ajouté à ce groupement, mais, par contre, elle devient un élément essentiel de tout jugement, alors qu'elle peut être ou absente ou présente, lorsqu'il s'agit d'un concept. La reconnaissance de la vérité est indispensable au jugement ; ôtez cette reconnaissance, il ne reste plus qu'un jeu de pensée par lequel nul jugement n'est porté. Il est impossible de séparer l'idée d'un jugement de l'idée de la vérité d'un jugement ; car tout jugement consiste à juger que quelque chose est vrai » (1). La logique n'a pas à s'occuper de la nature de l'acte de juger ou de croire ; l'étude de cette opération, en tant que phénomène de l'esprit, appartient, d'après Mill, à une autre science ; mais, en réalité, il laisse complètement dans l'ombre ce que nous devons concevoir par la croyance même et ceci constitue certes un des points faibles de sa doctrine.

Spencer, revenant au réalisme, ne s'éloigne guère de la théorie de Mill. Selon lui aussi, les propositions de la logique expriment des dépendances nécessaires entre les choses et non entre les pensées, et en tant qu'elles expriment des dépendances nécessaires entre les pensées, elles ne le font que secondairement : elles le font en tant que les dépendances entre les pensées sont moulées par correspondance sur les dépendances qui existent entre les choses (2). Spencer, comme Mill d'ailleurs, admet que la logique est une science objective ; tous deux combattent la théorie suivant laquelle elle serait une science des lois de la pensée et tous deux sont, par suite, adversaires du formalisme. Ceci n'empêche pas Spencer de se ramener ultérieurement à nouveau vers son critère idéaliste : le principe de contradiction qui sert d'épreuve à la force d'association des états de conscience. Le raisonnement est la formation d'une série cohérente d'états de conscience, et la raison d'être de la logique est de vérifier soigneusement à chaque pas d'un raisonnement la force de toutes les connexions affirmées et impliquées (3).

Un de ses disciples récents, M. Richard Hodgson, a soutenu une thèse identique en des termes à peu près semblables.

(1) *Philosophie de Hamilton*, pp. 397-398., trad. franç., (Paris, F. Alcan).

(2) *Principes de psychologie*, II, p. 98.

(3) *Principes de psychologie*, II, pp. 468-470.

Pour Spencer, comme pour Mill, une ligne de démarcation se pose entre l'acte de la découverte et celle de la preuve, cette dernière étant seule du domaine de la logique. Mais cette force de cohésion à laquelle on fait appel n'est pas telle cependant que nous ne puissions la violer quand bon nous semble. Et alors, se demande-t-on, par quoi se manifeste cette cohésion ? cette nécessité d'association ? Nous sentons même, dans certains cas, comme dans le rêve ou l'imagination poétique, qu'il y a une joie à rompre ces liaisons, même celles qui dans la veille semblent les plus fortes.

D'ailleurs, Hamilton s'était très clairement exprimé à ce propos : « Lorsque je parle de lois et de leur nécessité absolue par rapport à la pensée, il ne faut pas supposer que ces lois et cette nécessité soient les mêmes dans le monde de l'esprit que dans celui de la matière. Pour des intelligences libres, une loi est une nécessité idéale donnée sous la forme d'un précepte que nous devons suivre, mais que nous pouvons également violer quand il nous plaît ; quand il s'agit des existences qui constituent la matière, la loi n'est qu'un autre nom pour ces causes qui agissent aveuglement et inévitablement en produisant certains résultats inévitables. Par loi de la pensée ou par nécessité logique, nous ne pensons pas, par conséquent, une loi physique, telle que la loi de gravitation, mais un précepte général que certainement nous sommes en mesure de violer, mais qui, si nous ne le suivons pas, rend tout notre processus de pensée absolument nul » (1). Hamilton a fait en ceci une observation importante que Spencer a négligée : celle que nous sommes en mesure de ne pas suivre ces lois. Mais alors, si l'on admet cela, une autre objection se pose : que signifie cette nécessité, quelle est la sanction de la violation de ces préceptes ? Les deux auteurs sentent très bien que les phénomènes logiques ont une valeur spéciale que n'ont pas nos autres groupements mentaux, mais ils ne savent pas définir le caractère de cette valeur et se bornent à analyser ce groupement en lui-même.

Hamilton reprend encore, bien qu'en la modifiant, la théorie ancienne, suivant laquelle le jugement serait la comparaison de

(1) *Logic*, L. V, p. 78.

deux concepts, théorie qui se trouve aussi, non modifiée, chez maints auteurs récents (1).

Juger, selon Hamilton, c'est reconnaître la relation de congruence ou de conflit, dans lequel deux concepts, ou deux choses individuelles, ou un concept ou un individu sont comparés l'un à l'autre, se trouvent l'un par rapport à l'autre (2). Sans nous arrêter au sens vague des mots congruence ou conflit, notons cependant que d'après la définition donnée, rien ne nous obligerait à examiner si le résultat d'un jugement a quelque valeur dans le monde objectif, c'est-à-dire qu'aucune raison ne nous porte à croire qu'il aura par la suite quelque concordance avec l'expérience ; il est purement le résultat d'une nécessité de la pensée. C'est de la logique formelle encore, au sens où Kant l'entendait.

La réaction de Stuart Mill contre ce système fut énergique et féconde : il tenta, comme nous l'avons vu, de faire sortir la logique de l'ancienne ornière formelle et tâcha d'en faire une logique de la vérité, dont la logique formelle ne constitue plus qu'une des parties de moindre importance. Selon lui aussi, le jugement n'est pas un phénomène nouveau, qui apparaît brusquement à un moment de notre évolution mentale, mais, au contraire,il admet que, dès les premières lueurs de l'intelligence, nous tirons des conclusions. Toutes nos inférences primitives sont faites du particulier au particulier et ce n'est que plus tard que nous apprenons l'usage des termes généraux (3). L'enfant qui s'est brûlé le doigt applique directement son expérience passée à un cas nouveau, et dans l'âge adulte c'est encore là la voie que nous suivons d'ordinaire. Mais comment, de l'inférence du particulier au particulier, peut sortir l'inférence du particulier au général ? L'induction savante consiste en cette conclusion que ce qui est vrai dans un cas particulier sera trouvé vrai dans tous les cas qui ressemblent au premier et elle s'accomplit par l'intermédiaire du principe de l'uniformité de la nature (4). Cette thèse a été reprise récemment par M. Morgan (5).

(1) Ex. dans la *Logique* du professeur de l'université d'Oxford. *M.* St. George Stock, 1903, p. 54.

(2) *Logique*, L. XIII, p. 225.

(3) *Logique*, p, 15.

(4) *Logique*, L. III, ch. 3 et 5.

(5) *Comparative psychology*, p. 276.

Ce principe, Mill l'appelle encore la loi de causalité universelle. Mais comme on l'a remarqué, ce principe d'uniformité de la nature est une des idées les plus générales que notre esprit peut concevoir et elle est une des dernières et des plus hautes inductions que peuvent donner les expériences antécédentes.

L'objection que l'on a, avec certaines raisons, adressée à la théorie de Mill est celle-ci : si nous passons du particulier au particulier, c'est par l'intermédiaire de l'élément semblable — ou *commun* — qui se trouve dans les deux cas. Mais la connaissance de cette similarité — et cette connaissance est nécessaire lorsqu'il s'agit de preuve —, si elle n'est pas encore l'idée générale, est déjà une base bien voisine de l'idée générale. Le passage direct d'un cas particulier à un autre cas particulier ne se réalise donc pas en pratique.

L'école philosophique anglaise s'est surtout posé comme objectif de battre en brèche la valeur du syllogisme classique. R. Bacon refusa toute valeur au syllogisme et tenta de le remplacer par l'induction méthodique (1). Locke, sous ce rapport, partagea la manière de voir de Bacon, et les principaux de ses arguments sont : 1° que ce n'est point par les règles du syllogisme que l'esprit humain apprend à raisonner ; 2° que le syllogisme n'est pas même utile pour découvrir la fausseté d'un argument, et 3° qu'il ne sert point à augmenter nos connaissances (2). Mais la critique que Stuart Mill fit du syllogisme fut la première qui fut rigoureusement conduite. Reprenant et développant la critique émise par les sceptiques de l'antiquité, il analyse les bases sur lesquelles tout syllogisme repose. Il trouve comme base le principe célèbre : *Dictum de omni et nullo*, ce qui peut être affirmé ou nié d'une classe, peut être affirmé ou nié de tout ce qui est renfermé dans la classe. Tout syllogisme, affirme-t-il, est une pétition de principe. Son argumentation est la suivante : la conclusion que l'on veut présenter comme un nouveau jugement est déjà incluse dans les deux prémisses. Prenons l'exemple classique et banal : tous les hommes sont mortels, Caïus etc. Il est évident que la conclusion n'est valable que si l'on peut affirmer qu'à Caïus reviennent tous les attributs qui forment la nature

(1) *Novum organum*. Aphor. XIII, XIV.

(2) *An essay concening human understanding*, IV, 17, 4-6.

de l'homme. Parmi ces attributs est compris celui d'être mortel ; il s'ensuit que la mineure affirme déjà la conclusion. De même que la mineure renferme la conclusion par le sens même de son prédicat, de même la majeure contient déjà la même conclusion par le sens de son sujet, car cette affirmation que tous les hommes sont mortels (Mill n'admettant pour base que l'expérience) n'est valable que si Caïus l'est également. Et cet argument s'applique à tout syllogisme, au moins si on le conçoit suivant la signification classique. Par suite, on ne peut, par le syllogisme, acquérir aucune vérité nouvelle ; il ne consiste qu'en l'analyse de l'une ou l'autre des deux prémisses, en prenant pour base de cette analyse l'élément auquel l'autre prémisse se rapporte. Cette analyse est l'unique opération qui soit utile.

Cette critique de Mill porte, à notre avis, au cœur même de la question, et elle semble d'autant plus exacte que constamment nous posons directement des actes de raisonnement dont le résultat est semblable à la fonction syllogistique, sans que cependant nous posions le syllogisme classique. On pourrait objecter que ces actes ne sont que des syllogismes abrégés, mais Mill a répondu d'avance à cette argumentation, en disant que l'enfant lui-même raisonne toujours du particulier au particulier, sans jamais passer par l'intermédiaire du cas général, et il note, en outre, que lorsque nous introduisons ce dernier, il ne nous sert que comme une formule abrégée pour rappeler les expériences particulières antérieures. Mill, pensons-nous, a incontestablement raison dans le fait lui-même, mais cependant autre chose est de savoir si nous raisonnons fréquemment du particulier au particulier et si ce procédé a une valeur logique rigoureuse. En ce sens là, la théorie de Mill, est plutôt faible.

La forme syllogistique peut cependant, selon cet auteur présenter quelque utilité, car elle met un fait particulier en relation avec une expression abrégée des expériences antécédentes, sans que, du fait même de l'emploi de cette expression, on ajoute quelque chose à la preuve.

Spencer n'est pas moins ardent dans sa critique du syllogisme que ne le fut Stuart Mill. Dans tout syllogisme, dit-il, (et la remarque a de l'importance) nous groupons dans la majeure toute une série de concepts qui, tout en se ressemblant par un certain nombre d'éléments, se distinguent cependant entre eux par

d'autres qualités qui ne sont pas communes à tous. Dans les cas où les sujets groupés ensemble ont tant de points de différence, la probabilité de la conclusion dépend de l'établissement préalable du rapport affirmé, qui doit l'être au moyen, non seulement d'une ou de quelques unes des sous-classes ainsi groupées, mais au moyen d'une grande quantité de sous-classes. Dans tous les cas, tant que le fait général n'a pas été établi, le raisonnement reste purement analogique et est reconnu tel. D'ailleurs, comme Spencer le remarque lui-même, nous ne pouvons parler que de « tous les X » que nous connaissons et, partant, les déductions syllogistiques ordinaires ne diffèrent des déductions analogiques qu'en degré tout simplement. Si le sujet de la majeure et celui de la mineure sont très dissemblables, la conclusion que le rapport observé dans la première se trouve dans la dernière n'est fondée que sur une analogie, qui est d'autant plus faible que cette dissemblance est plus grande ; mais si, sans rien changer par ailleurs à la classe nommée la majeure, on a ajouté, classe par classe un grand nombre d'autres qui ont avec celle-ci et la mineure un certain groupe d'attributs communs, quoique, par ailleurs, elles diffèrent beaucoup, alors, plus le nombre de ces classes devient grand, plus la conclusion qu'un rapport subsistant entre elles subsiste aussi dans le sujet de la mineure, se rapproche de ce que nous appelons une déduction (1). Non seulement le syllogisme est un outil défectueux, mais, comme Martineau l'écrivait déjà en 1852 (2), son champ d'application est limité et les affirmations les plus simples, comme les plus complexes, ont une forme que le syllogisme ne peut exprimer, par exemple certains axiomes, tel que : deux choses égales à une même troisième sont égales entre elles (3).

M. John Veitch, un disciple de Hamilton, reconnaît une valeur réelle au syllogisme et traite de futiles et de superficielles les objections qui ont été soulevées. Selon lui, tout raisonnement est analytique et tout jugement consiste à avancer qu'une partie de ce qu'on connaît appartient au sujet, ou est, en d'autres mots, une décomposition de celui-ci.

(1) *Pr. de psychologie*, II, p. 76.
(2) *The theory of reasoning*, p. 421.
(3) *Pr. de psychologie*, II. p. 96.

Le syllogisme, lui aussi, est surtout analytique et M. John Veitch utilise l'exemple suivant pour montrer que l'objection de Mill ne porte pas : « Je suis en doute et me demande si l'homme est un être responsable ? Je raisonne comme suit :

L'homme est un être responsable.

Car l'homme est un être intelligent et libre.

Et tous les êtres intelligents et libres sont responsables.

La difficulté réelle, au dire de l'auteur, consiste à montrer que l'homme est intelligent et libre. Dès que je sais cela, je sais qu'il est responsable. La loi générale que ce qui est intelligent et libre équivaut à être responsable, n'impliquait pas cette vérité : que l'homme est responsable, puisque je pouvais bien savoir cela et ignorer que l'homme est intelligent et libre (1). En admettant même ceci, il nous semble inexact de dire que tel est le *type* de notre raisonnement. Pour quelle raison en effet, amenons-nous la seconde proposition, si ce n'est parce qu'il y a un rapport entre intelligent, libre et responsable. — Il est certain que, dans le syllogisme classique, lorsque nous posons les prémisses nous sommes toujours guidés par la conclusion, mais celle-ci sert simplement de guide.

En réalité, nous n'obtenons qu'une substitution de semblables dans l'exemple proposé. Exprimons la chose sous une forme un peu schématique : Homme = responsable ? Si je sais que intelligent-libre = responsable, il me suffit évidemment de montrer que l'homme est intelligent-libre et le processus n'est vrai que dans la mesure où cette identité existe : il faut donc, pour qu'il soit rigoureux, que les deux choses soient identiques. Si je démontre que l'homme est intelligent-libre, j'aurai démontré par le fait même qu'il est responsable, puisque ceci ne signifie pas autre chose. Le processus de M. Veitch n'en arrive donc qu'à un changement de termes et non de signification, processus assez stérile d'ailleurs.

En ce qui concerne le jugement synthétique, celui dont la conclusion est reconnue vraie et dont on cherche les raisons, M. Veitch fait appel aux vérités universelles *a priori*.

M. John Venn admet, en son ensemble, la théorie de Mill sur le syllogisme, mais donne les raisons suivantes pour accepter

(1) *The theory of reasoning*, p. 385.

la valeur du processus : 1° la théorie empirique de l'acquisition de nos connaissances ; 2° Mill dit que celui qui affirme que tout M est Q, doit croire que P est Q, parce que le fait que P est Q, est simplement une partie du fait général que tout M est Q. Ceci semble impliquer quelque défaut d'appréciation de la distinction entre les faits objectifs et la connaissance subjective que nous en avons. Il est absolument vrai que lorsque nous regardons les faits en dehors de leur relation avec le processus par lequel nous les acquérons, lorsque notre pensée se rapporte à leur existence dans la nature et non à la manière dont ils arrivent dans le syllogisme, nous voyons que le fait que P est Q n'est ni plus ni moins qu'une partie du fait plus large que M est Q ; mais il y a une grande différence entre dire ceci et admettre que notre connaissance du premier est nécessairement donnée dans celle du second ; 3° ceci nous conduit au seul point qui puisse donner lieu à difficulté. Pouvons-nous supposer une intelligence qui ait accepté les deux prémisses et qui n'a pas encore accepté la conclusion? S'il y a là un progrès réel dans le raisonnement, nous devons être à même de le saisir, car quelque court, et en apparence instantané qu'il puisse être, nous pouvons nous imaginer, si nous sommes assez lestes, que nous saisissons l'esprit précisément au moment qui précède celui où nous faisons ce dernier pas. C'est, je pense, dit M. Venn, l'impossibilité de réaliser cet état de choses qui a toujours constitué la principale difficulté pour accepter le syllogisme. Dugald Stewart avait clairement exposé cette difficulté. (1) Mais M. Venn déclare qu'il ne peut accepter cette critique, dont toute la force apparente semble résulter de l'extrême simplicité et du caractère familier des exemples choisis, ainsi que du manque d'attention que l'on prête à la distinction entre les phénomènes considérés comme faisant partie de la nature en dehors de nous et les sélections et appropriations de ces phénomènes, entrant dans nos jugements (2). L'auteur ne croit pas qu'il soit tout à fait impossible d'avoir admis que le concept M soit une part de Q, et P une part de M, sans pour cela avoir admis simultanément que P est une part de Q. Mais il admet que la chose est difficile.

(1) *Works*, Edit. Hamilton t. III, p. 74.

(2) *The principles*, etc., p. 375.

Après avoir rejeté cet argument de Dugald Stewart, M. Venn tente de refuter celui qui soutient que le jugement implique nécessairement une pétition de principe et n'affirme en conclusion que ce que nous devons connaître dans les prémisses. Il admet, au contraire, qu'il est parfaitement possible de supposer que quelqu'un prenne deux prémisses comme point de départ réel et arrive à une conclusion qui, en tant que jugement ou proposition émis par lui, peut être quelque chose de distinctement neuf (1).

Mais M. Venn ne fait que transporter la difficulté relative à la valeur du syllogisme, lorsqu'il dit que nous sommes convaincus de la vérité d'une affirmation générale, sans avoir, en cet instant, le moindre souvenir des données qui, à un moment ou l'autre, ont servi à nous convaincre. C'est toujours la même difficulté qui se rencontre. Sommes-nous en mesure d'affirmer ce que nous n'avons pas expérimenté ? L'idée générale dépasse-t-elle les cas particuliers, sans qu'on doive recourir à un principe très général ? Certes, nos suppositions et nos hypothèses peuvent aller au delà des faits que nous connaissons, mais ces hypothèses peuvent-elles être affirmées en tant qu'elles dépassent les expériences ? M. Venn reconnaît d'ailleurs franchement la difficulté et exprime lui-même l'impossibilité d'affirmer la légitimité de la croyance en une uniformité gouvernant le domaine de la nature.

C'est d'ailleurs là le véritable problème de la théorie de l'induction, qui a pris la place prépondérante dans la logique anglaise contemporaine, depuis que Bacon de Verulam a formulé en toute son étendue le rôle de l'induction, et que Locke l'a suivi dans cette voie. Pour Stuart Mill, l'induction peut être définie : le moyen de découvrir et de prouver des propositions générales. L'induction est l'opération de l'esprit par laquelle nous inférons que ce que nous savons être vrai dans un ou plusieurs cas particuliers sera également vrai dans tous les cas qui ressemblent aux premiers sous certains rapports assignables. En d'autres termes, l'induction est le procédé par lequel nous concluons que ce qui est vrai de certains individus d'une classe est vrai de la classe entière, ou ce qui est vrai certaines fois, le sera toujours dans des circonstances semblables. L'induction, ainsi définie,

(1) *Op. cit.*, p. 377.

est un procédé d'inférence ; elle va du connu à l'inconnu, et toute opération qui n'implique pas une inférence, tout procédé dans lequel ce qui semble être la conclusion ne s'étend pas au-delà des prémisses dont elle a été tirée, ne saurait, à proprement parler, être désigné par le terme d'induction. On trouve cependant, dit Mill, dans les traités usuels de logique que c'est là la forme d'induction la plus parfaite et même la seule parfaite (1). Mill attache très peu d'importance à l'induction parfaite, qui n'est autre que ce que Locke et Bacon ont appelé *abstraction*. suivant d'ailleurs, sous ce rapport, la pensée scolastique : ce n'est, selon Mill, qu'une simple description et il reprend, pour la désigner, le mot de *colligation* que le Dr Whewell a utilisé pour la distinguer nettement de l'induction. Celle-ci est, au contraire, une généralisation de l'expérience, ayant pour base cette proposition que le cours de la nature est uniforme, proposition qui n'est elle-même qu'un exemple d'induction et non des plus faciles et des plus évidents. Cependant, Mill le remarque lui-même, le cours de la nature n'est pas seulement uniforme, mais il est extrêmement varié (2). Mais ce cours régulier de la nature se manifeste surtout sous la forme de loi de causalité, c'est-à-dire l'uniformité dans la succession des faits, la 1re des uniformités et aussi la 1re en certitude. Et cette loi doit être acceptée, non comme une loi de l'univers, mais seulement de cette partie de l'univers ouverte pour nous à des investigations sûres, avec extension, à un degré raisonnable, aux cas adjacents. L'étendre plus loin, c'est faire une supposition sans preuve et dont il serait oiseux, en l'absence de toute base expérimentale, de vouloir évaluer la probabilité.

M. Fowler a suivi Mill dans cette voie et il admet aussi ce postulat de la causalité universelle, qu'il définit ainsi : aucun changement ne peut avoir lieu, sans qu'il soit précédé ou accompagné d'autres circonstances qui, si nous les connaissions complètement, rendraient absolument compte du changement. A ce principe il en ajoute un 2me, qui correspond à l'idée d'uniformité de la nature : c'est que la même cause doit avoir le même effet, lorsque les mêmes conditions sont remplies (3).

(1) *Logique*, L. III, p. 351.
(2) *Id.*, L. III, p. 352
(3) *Inductive Logic*, pp. 4 à 6.

M. Venn décompose ce postulat premier de l'uniformité en deux parties, l'un objectif : l'uniformité de la nature ; l'autre subjectif : notre croyance en cette uniformité, qui doivent être admis comme deux choses distinctes (1). Mais cette théorie n'apporte avec elle aucun caractère de fécondité.

Stuart Mill et M. Fowler se heurtent encore à la difficulté fondamentale du problème : l'extension de la loi de causalité aux faits nouveaux, (et c'est surtout à ce point de vue qu'ils se placent) n'est qu'une présomption ou une hypothèse qui, essentiellement, n'a pas d'autre degré de certitude que celui que présente le passage d'un certain nombre de cas assez limité à un cas nouveau. Le point en litige est toujours de savoir quelle est la valeur d'un principe général et la question devient d'autant plus difficile à résoudre dans la mesure où, précisément, le principe est plus général.

Green, entre autres, au sujet de la ressemblance du futur et du passé — tout en admettant le principe du raisonnement inductif — a fait cette objection à Mill : que le futur peut être profondément différent du passé, si l'on s'en rapporte à divers moments du passé lui-même qui présentent entre eux des différences profondes (2).

M. Case, de son côté, objecte à Mill que beaucoup de gens font des inductions et ne sont pas capables d'arriver à une thèse aussi générale que l'uniformité de la nature. Mais il nous semble peu probable que Mill, dans son idée, ait limité cette thèse à la forme rationnelle qu'en a l'homme de science. C'est, en quelque sorte, une direction que l'expérience accumulée impose de fait à notre pensée ; pas plus que l'ignorant ne doit avoir une notion scientifique ou même consciente de la pesanteur, pour en tenir compte dans ses actions et son raisonnement, pas plus, également, il ne faut la connaissance rationnelle du principe de l'uniformité de la nature pour qu'on en tienne compte dans l'activité logique (3).

La théorie de Mill, comme, au reste, celle de M. Venn, présente d'ailleurs un caractère de superficialité en ce qu'elle ne se base

(1) *Op. cit.*, pp. 119, 120 et 132.

(2) *Lectures on the logic of J. S. Mill.* (*Philosoph. works*, v. II, p. 282).

(3) Case : Art. « *Logic* » (in *Encycl. britann.*).

pas sur une analyse du phénomène de croyance qui, d'après ces auteurs, doit être rejeté hors du domaine de la logique. Si, comme le fait Mill, on se refuse à voir dans le phénomène autre chose qu'une association irrésistible, on perd toute base pour admettre sa théorie. Nous savons que la généralisation s'opère en notre esprit, mais nous ne savons pas y rattacher une valeur autre que celle d'un phénomène psychologique. Et Mill reste dans le domaine purement descriptif et y est même très vague, attendu qu'il ne sait pas déterminer jusqu'à quel degré d'extension cette généralisation est légitime.

Hamilton avait conclu avec une grande prudence que, puisque toute induction est nécessairement imparfaite, la logique ne peut pas inculquer quelque chose de plus important aux investigateurs de la nature que cette sobriété d'esprit qui ne regarde toutes ses observations passées que comme hypothétiquement vraies, que comme relativement complètes et qui, par conséquent, tient l'esprit ouvert à toute observation nouvelle qui puisse corriger et limiter des jugements antérieurs (1). Il est certainement légitime d'appliquer cette sage parole de Hamilton aux productions de notre activité inductive, et lui-même, à l'encontre de Mill, considérait d'ailleurs que celle-ci n'avait d'autre fonction que d'exprimer dans la proposition finale ce qui était virtuellement contenu dans les jugements antécédents.

M. Stock essaye d'établir une conciliation en accordant la fécondité aux deux modes d'induction, et il reproduit à ce propos cette thèse de Stanley Jevons : l'induction parfaite crée un outil plus aisé à manier, puisqu'elle substitue une affirmation concise à une proposition plus étendue (2). Mais en cela il ne s'éloigne guère, en fait, de la théorie de Mill, pas plus qu'il ne le fait dans sa théorie de l'induction imparfaite.

Nous n'avons que bien peu de choses à dire de la logique déductive. Presque toute l'école anglaise, et tout particulièrement les réalistes, n'y ont attaché qu'une importance très minime. Le réalisme n'a fait que suivre sous ce rapport les idées de Locke et de Dugald Stewart. Voici une phrase de Mill, qui résume d'une manière très claire son idée à ce sujet :

(1) *Logique*, IV, p. 170.

(2) *Logique*, p. 142.

Le mode d'investigation qui, par suite de l'inapplicabilité constatée des méthodes directes d'observation et d'expérimentation, reste comme principal instrument de la connaissance acquise ou à acquérir relativement aux conditions et aux lois de réapparition des phénomènes les plus complexes, s'appelle, au sens le plus général, la méthode déductive et consiste en trois opérations : 1° une induction directe ; 2° un raisonnement ; 3° une vérification. Le premier pas est une opération inductive, parce que c'est une induction directe qui doit être la base de tout, bien que, dans beaucoup de recherches particulières, l'induction puisse être remplacée par une déduction antérieure, mais les prémisses de cette déduction préalable doivent toujours avoir été établies par l'induction (1).

M. Sidgwick, qui appartient aussi à l'école réaliste, à l'encontre des autres auteurs de cette école, dénie toute valeur de preuve à l'induction. Celle-ci n'est, d'après lui, qu'un mode d'inférence, car une preuve est toujours déductive ; il faut, pour qu'une chose soit prouvée, que nous puissions la ramener à une généralisation plus large et mieux expérimentée (2).

Pour terminer ce paragraphe, il nous paraît intéressant de rappeler une pensée du même écrivain réaliste et qui se rapporte directement à la matière que nous venons de traiter. La question de savoir si, uniquement par l'analyse, nous pouvons accroître nos connaissances, est aussi ambiguë que celle de savoir si, par la digestion, nous pouvons augmenter la nourriture que nous avalons. Nous n'en augmentons ni la somme, ni le poids, mais nous augmentons son utilité. Nous acquérons une organisation nouvelle et plus solide d'anciens matériaux (3). Selon lui, l'indication matérielle est le seul moyen de passer réellement du connu à la théorie et de la théorie à l'inconnu.

Il est assez difficile d'émettre un jugement d'ensemble sur le réalisme anglais, car il ne s'agit pas ici d'une école philosophique, au sens rigoureux du mot. Certes, l'influence de Mill a été considérable sur la pensée anglaise contemporaine, mais sa

(1) Livre III, p. 509.
(2) *Fallacies*, p. 213.
(3) *Fallacies*, p. 61 (note),

propre indécision et son manque de système, en ce qui concerne la solution à donner aux problèmes métaphysiques fondamentaux, ne permettent pas de le considérer comme le chef d'une école réaliste.

En somme, en Angleterre comme partout ailleurs, le réalisme naïf n'a conservé que peu ou point d'adhérents parmi les écrivains ayant une profonde culture philosophique. Le réalisme de ceux-ci devient moins précis et tente de s'incorporer par fragments des critiques et des résultats divers de l'idéalisme. Mais la difficulté qu'aucun de ces auteurs n'est parvenue à résoudre, même si l'on accorde l'existence d'une réalité en dehors de notre conscience, c'est l'accord inconcevable qui cependant devrait exister entre l'entité *objet* et les divergences qui se manifestent dans les visions qu'en ont les divers observateurs.

Le problème du jugement a été l'une des pierres d'achoppement du réalisme. Voulant retrouver, conformément à son point de départ, un critérium de vérité dans la réalité des choses, il sent, en poussant l'analyse, qu'il ne peut dépasser le phénomène d'ordre psychologique et il prend, par suite, comme critère, soit la croyance, soit le principe de contradiction, soit encore la nécessité d'association, tous phénomènes qui n'atteignent en rien le monde des choses en soi. Mais, néanmoins, l'école qui nous a préoccupé a reconnu, au sujet du problème du jugement, le caractère évolutif des phénomènes psychiques et surtout elle a tenté de retrouver les antécédents psychologiques simples des fonctions logiques.

En ce qui concerne le problème de l'induction, le réalisme s'est heurté à des difficultés très semblables à celles qu'il avait rencontrées pour le jugement ; toutes les bases qu'il a tenté de prendre sont également précaires ou peu satisfaisantes.

IDÉALISME

Sous ce titre très général, nous groupons un assez grand nombre d'auteurs dont les théories sont souvent fort divergentes, mais on ne peut les scinder en groupes, car l'Angleterre n'a pas formé d'écoles dans le genre de celles qu'a produites l'Allemagne. Chaque auteur est bien plus autonome en ce pays.

Historiquement, l'idéalisme anglais remonte déjà fort haut, bien qu'il se soit transmis, en ce siècle surtout, avec moins de continuité et de rigueur qu'en Allemagne ; cependant nous ne trouverons guère ailleurs d'auteurs qui furent plus rigoureusement idéalistes que Berkeley.

Si nous nous reportons à l'époque contemporaine, un des principaux rénovateurs de la philosophie idéaliste en Angleterre est M. Th. Green, qui subit une forte influence hégélienne. Il définit notamment *l'objet en soi* : « la base transcendentale de l'unité de notre conscience dans la synthèse de la pluralité qui se rencontre dans l'objet de l'expérience » (1), définition qui rappelle immédiatement les théories idéalistes allemandes. Nous trouvons, dit-il plus loin, que l'objet disparaît quand nous demandons ce qui reste d'un objet d'intuition, après abstraction de tout ce qui lui appartient en tant que représentation (2).

La théorie de Green présente ce caractère très intéressant de ne considérer le réel que comme un phénomène de relation d'idées. Un fait tout seul, à part des relations qui ne sont pas sensibles, ne serait pas un fait, n'aurait pas de nature et on ne pourrait admettre que l'on puisse en dire quelque chose. Ce livre est un objet d'intuition, mais toutes les qualités en vertu desquelles je reconnais l'objet comme un livre, dépendent de ses relations avec des objets qui ne sont pas actuellement présentes à l'intuition et dont les relations et, par suite, la connaissance sont *représentatives* et non *présentatives*. En l'absence de celles-ci, rien ne reste comme purement présent. Si ce n'est le *ici* et le *là*,

(1) *Works*, II, p. 24.

(2) *Id.*, p. 168.

maintenant et *alors*, *ceci* ou *cela* et même *ce ceci* ou *ce cela*, peuvent-ils être dits, être présents ? (1).

En somme, quand nous excluons de ce que nous avons considéré comme réel toutes les qualités constituées par des relations, nous voyons que rien ne subsiste (2).

On pourrait objecter à Green que la couleur rouge que je vois n'est pas une relation. Il répond à cela que la sensation est inconnaissable et que même elle est la vraie négation de la connaissance (3). Mais à ceci une dernière difficulté peut être opposée, c'est que la sensation de rouge, tout inconnaissable qu'elle est, doit amener d'emblée à notre idée une qualité qui la distingue du bleu ou du vert, et qui, par suite, détermine des relations différentes de ces deux dernières couleurs. M. Green, croyons-nous, n'a pas examiné ce point.

L'école écossaise a trouvé un défenseur enthousiaste de l'idéalisme en M. Alex. Bain. Selon lui, nulle connaissance d'un monde n'est possible si ce n'est par rapport à l'esprit. Connaissance signifie un état de l'esprit ; la notion des choses matérielles est un fait mental. Nous sommes incapables de discuter l'existence d'un monde matériel ; l'acte même est une contradiction.... C'est dans la conscience de dépense de force que nous devons chercher le sentiment particulier de l'extériorité des objets, ou la distinction que nous faisons entre ce qui nous affecte du dehors et les impressions que nous ne reconnaissons pas comme extérieures. La principale considération, dont on doit tenir compte dans cette grande question, est donc que la totalité de notre esprit se compose de deux genres d'états de conscience. La conscience-objet et la conscience-sujet : la première est le monde extérieur, le non-moi ; la deuxième est le moi, l'esprit proprement dit. Il est parfaitement vrai que la conscience-objet est encore un mode du moi dans le sens le plus compréhensif, mais non dans le sens usuellement restreint de moi et d'esprit, qui sont les synonymes du sujet, à l'exclusion de l'objet. Un monde possible implique un esprit possible qui le perçoive, exactement comme un monde actuel implique un

(1) *Works*, II, pp. 168 et 301.

(2) *Prolegomena to ethics*, p. 23.

(3) *Introduction to Hume*.

esprit actuel. Les abstractions de l'esprit, (telles que la matière par exemple), n'ont pas une existence indépendante (1).

Un des penseurs les plus intéressants de la philosophie anglaise contemporaine est certainement M. Bradley, qui a fortement subi l'influence de Hegel; son œuvre peut être considérée comme une vigoureuse réaction contre cette tendance, trop générale en Angleterre, de se montrer adversaire de toute étude métaphysique, tendance qui, selon son expression, « par peur de la métaphysique, s'attache à des superstitions et à des mythes » (2). Au point de vue de la réalité du monde, sa théorie est assez compliquée. Il accepte comme impossible que quelque chose puisse exister complètement en dehors de l'idée, qu'il y ait une réalité en dehors de l'esprit, mais, par contre, il rejette ce corollaire qu'en a déduit le pragmatisme, que rien que l'idée existe (3). En d'autres termes, il ne nie pas que la réalité soit un objet de la pensée, mais il nie qu'elle soit purement et simplement cela. Affirmer que la réalité tombe dans la pensée et, partant, admettre qu'en réalité il n'y a rien derrière la pensée qui soit objet de la pensée, est une position intenable (4). Ce qui est derrière la pensée n'est cependant pas ce que les Kantiens ont appelé *l'objet en soi* et que M. Bradley traite de misérable fantôme. La réalité qui est offerte, dit-il, est ramassée par la pensée en une forme non adéquate à sa nature propre, et derrière cette forme là cette nature doit apparaître comme une autre chose, et si cette autre chose devait être atteinte, la pensée, en tant que pensée, n'existerait plus. Elle serait devenue une avec la réalité et serait passée dans un genre d'expérience plus élevée et plus immédiate ; elle aurait atteint l'absolu. L'auteur en conclut que la science et la pensée ne sont qu'apparence et non pas réalité (5). M. Bradley pose en quelque sorte côte à côte l'idéalisme et un certain réalisme, et sa théorie offre quelque similitude avec le réalisme transcendental allemand, dont nous avons parlé précédemment. De fait, il admet deux sortes de réalités : 1° celle basée sur le principe formel de la non-contra-

(1) *Les sens et l'intelligence* (Trad. franc.), pp. 325, 337 et 341. (Paris, F. Alcan).
(2) *Principles of logic,* 1883, p. 304.
(3) *Reality and thought.* (Mind, 1888), p. 370. — *Appearance and reality*, p. 552.
(4) *Appearance and reality*, p. 169.
(5) *Id.*, pp. 179, 181 et 306.

diction avec elle-même ; ce principe est le critérium absolu de la réalité dernière ; 2° celle qui se base sur le principe matériel de l'expérience des sens. Cependant cette dernière est plutôt encore une apparence que la réalité, mais une apparence possédant un certain degré de réalité. Ces apparences ne sont pas irréelles, elles existent, et tout ce qui existe doit appartenir à la réalité ; elles ne sont irréelles que comparées à la réalité totale (1). Cette théorie des degrés de réalité a certainement pour antécédent les vérités de raison et les vérités de fait de Leibnitz, en notant, toutefois, que Leibnitz accordait aux deux genres de vérité un seul et même plan, rejetant en ce domaine toute notion de degré.

M. Hobhouse, dans son bel ouvrage sur *la théorie de la connaissance*, a certainement ressenti l'influence de Bradley, et, comme lui, il tend à ne pas prendre une position bien nette en ce qui concerne la question de l'idéalisme ou du réalisme, bien qu'il se rapproche certes du premier, tout en l'interprétant d'une manière assez personnelle. Selon lui, l'erreur du réalisme naturel ou intuitif est de partir de cette idée que l'indépendance du percept est immédiatement donnée, et l'erreur de l'idéalisme subjectif est d'affirmer que l'objet est d'abord donné comme interne. A son point de vue, il n'est donné, en fait, d'aucune de ces manières. Il apparaît comme un contenu présent à un état intérieur (2).

M. Hobhouse déclare s'opposer à Kant en ce que, selon lui, la sensation n'est pas formée par la pensée. Il peut bien y avoir des cas où son contenu est déterminé complètement ou partiellement, en concordance avec les lois psychologiques spéciales, par la direction que l'esprit prend ou qu'il a prise ; mais dans le sens où les idéalistes l'ont entendu, l'auteur déclare ne pas avoir de raisons pour considérer la perception (*apprehension*) comme dépendant de la pensée ou de la conception (3).

Mais déduire de là que M. Hobhouse est réaliste, au sens courant du mot, serait une erreur profonde. Il suit, au contraire' la trace de Berkeley, en soutenant que nous devons abandonner

(1) *Appearance and reality*, pp. 132 et 144.

(2) *The theory of knowledge*, 2me édit. (1re édit. 1896), p. 537.

(3) *Id.*, 2me édit. p. 595.

la notion qu'un monde extérieur à l'esprit puisse être connu par l'inférence seule, puisque la perception directe est limitée aux propres états internes de l'esprit. Si nous saisissons exactement la pensée de M. Hobhouse, elle peut se résumer ainsi : un monde indépendant de notre perception est construit, sous certaines conditions mentales déterminées ; notre perception peut ou bien avoir pour objet sa propre qualité, et, dans ce cas, cet objet-ci n'a d'autre réalité que celle d'être un état de conscience, ou bien elle peut avoir pour objet un fait existant d'une manière indépendante. Mais la perception elle-même n'affirme pas que ceci réponde à un ordre externe ; au contraire, celui-ci est inféré par l'ensemble de notre mentalité. Cet ordre externe persiste ou change, suivant une loi uniforme, conçue par notre mentalité, mais rien n'autorise à poser quelque chose qui soit absolument indépendant de notre mentalité et rompant cette uniformité, — comme le noumène de Kant (1). Donc, suivant l'auteur, la réalité du monde externe n'est pas une donnée immédiate, mais seulement consécutive, et ceci le reporte très loin du réalisme.

M. Hobhouse note très exactement que ce sont trois antithèses différentes que le moi et le non-moi, le sujet et l'objet, l'esprit et la matière. Le moi peut être objet, comme c'est le cas lorsque je me rends compte de mes propres sentiments, de ma propre existence, etc., et le non-moi peut être esprit (par exemple : vous) autant que matière (une plume). Des contenus de conscience, — qui forment une seule catégorie avec nos peines et nos douleurs, qui sont considérées comme en étant dépendantes ou que je situe sur mon corps, sans égard à la partie de l'espace dans laquelle je me trouve, — sont classés en un tout que l'on appelle le moi ; alors que, inversement, ceux des contenus qui sont donnés en des relations spatiales permanentes, ou qui changent leurs relations suivant certaines lois uniformes de mouvement, sont classés à leur tour comme dépendants, non du cours des sentiments, etc., mais d'eux-mêmes, ou de quelque autre contenu (2). Le moi et le non-moi sont tous deux des modes de groupements de nos états de conscience.

(1) Cf. Hobhouse, *op. cit.*, p. 527 à 537.

(2) Id., *op. cit.*, pp. 519 et 522.

M. Bernard Bosanquet, qui, lui aussi, a subi l'influence de Hegel, considère que l'objet de la logique est la *construction* de la réalité. Comment, se demande-t-il, le cours de mes propres idées et sentiments contient-il pour moi un monde de choses et de personnes qui ne sont pas purement en mon esprit ? Il est d'avis que l'on ne peut contester cette phrase de Schopenhauer : « que le monde est mon idée ». Si une vérité peut être affirmée *a priori*, c'est bien celle-là, car elle est l'expression de la forme la plus générale de toute expérience possible et imaginable. Ce monde est une sorte de construction dont les matériaux sont nos idées et nos perceptions. Le « monde comme idée » ne signifie pas autre chose que ceci : c'est que le système de choses et de personnes qui nous environne tous, dont chacun parle et auquel il se réfère comme une identité pour tous les hommes, existe pour chacun d'entre nous comme construit en sa propre idée et avec les matériaux de sa propre intelligence (1).

Il est agréable de rappeler l'argumentation claire et précise de M. Bosanquet : « Nous avons donc, dit-il, acquis l'idée d'un monde répondant à un système de choses et de personnes en relation les unes avec les autres, système que l'on doit considérer comme étant le même pour un même individu à des moments différents, et pour des intelligences différentes au même moment, et qui n'existe pour un individu qu'au moyen de sa conscience individuelle. Mais, dit l'auteur, nous ne pouvons nous arrêter à ce point, car nous en sommes réellement arrivés à une contradiction. Si les parties de notre monde sont en relation l'une avec l'autre, elles ne dépendent pas purement de nous, c'est-à-dire des changements de notre conscience. Et nous les considérons toutes comme étant indépendantes de nous, en ce sens que nous ne supposons pas que la présence ou l'absence de notre perception engendre une différence dans le monde. Le mur qui est devant moi et que je vois, et le mur derrière moi et que je ne vois pas, existent pour moi au même titre. Pendant que vous êtes ici, vous songez à votre chambre de chez vous, vous y pensez suivant son aspect, c'est-à-dire telle qu'elle apparaîtrait si vous étiez là pour la voir. Ceci nous est imposé par la pratique et, par suite, il faut que nous l'admettions comme vrai pour des

(1) *The essentials of logic*, pp. 4 à 6.

fins pratiques. Mais si vous acceptez ceci comme une théorie, omettant le facteur hypothétique « si j'étais là pour voir », vous faites erreur. Vous regardez alors votre monde comme existant hors de votre conscience, de la même manière qu'il existe dans votre conscience, sans tenir compte de la suppression de votre conscience. Vous êtes alors sur la voie d'admettre que le monde, tel que vous le voyez, entendez et sentez, est hors de votre esprit, et que la vue, l'ouïe et le toucher, ainsi que les idées qui en sont nées, sont à l'intérieur de votre esprit, comme une copie faible et imparfaite du monde qu'alors vous appelez externe, dans le sens de « en dehors de l'esprit » (1).

Il est vrai, continue M. Bosanquet, que le monde n'est pas affecté par la suppression de ma perception et de ma conscience individuelle, mais il ne s'ensuit nullement que *s'il* devient objet d'un état de conscience en moi, il puisse être autrement que tel qu'il existe dans cette conscience. Nous devons distinguer entre l'idée que l'objectif est en dehors de la conscience, et pour cela non dans la conscience, et l'idée que l'objectif peut être dans la conscience individuelle mais identifié avec quelque chose d'au-delà de la conscience individuelle. Cela revient à dire que la conscience est capable de contenir un monde, non comme la copie d'un original préformé, mais comme quelque chose qu'il forme pour lui-même par un processus nécessaire et qui porte au delà de cette conscience finie et de nature momentanée (2).

L'auteur, de même que M. Hobhouse, prend ici une position idéaliste, sans admettre cependant pour cela l'idéalisme subjectif, auquel il reproche d'attribuer au monde de la connaissance des propriétés qui ne sont vraies que du cours des représentations.

Nous rangeons encore parmi les idéalistes contemporains M. Shute (3) (de l'école de Hume) ; M. Pearson (4) ; M. Lloyd Morgan (qui propose explicitement d'utiliser le terme « construire » pour la formation de la notion d'objet extérieur) (5) ; M. le prof. Stout, M. Trumbell Ladd (qui affirme qu'une réalité

(1) *Op. cit.*, pp. 6 à 8 — Cf. également : *Logic or the morphology of knowledge*, 1888, T. 1, p. 4.

(2) *Essentials of logic*, p. 11.

(3) *Discourse on truth*, 1877.

(4) *The Grammar of science*, 1892 (2me édit. 1900).

(5) *Animal life and intelligence*, p. 312.

qui n'est pas connue ou conçue comme connaissable n'est pas une réalité) (1) ; M. E. Belfort Bax (d'après lequel toute réalité n'est que la sensation ramenée dans le système des catégories, un tout coordonné ou un système de modes ou d'inflexions de conscience) (2) ; M. Muirhead (qui adopte la théorie de M. Hobhouse) (3). Nous citerons enfin, pour mémoire, M. Max Muller, l'auteur de tant d'ouvrages estimés sur la théorie du langage.

M. Bradley aborde la question de la vérité par une pensée très large : « J'admets, dit-il, ou plutôt je voudrais affirmer qu'un résultat, s'il ne peut satisfaire notre nature complète, n'atteint pas la perfection. Et je ne pourrais m'arrêter tranquillement à une vérité, si j'étais obligé de la considérer comme haïssable. Bien qu'incapable de la nier, j'affirmerais, à tort ou à raison, que les recherches ne sont pas terminées, et que le résultat n'était que partiel. Et si la métaphysique doit survivre, elle doit, je pense, tenir compte de tous les côtés de notre être (4) ; ce qui parvient à *satisfaire notre intellect* est réel et ce qui n'y réussit pas est faux, ou tout au moins incomplet. » Mais l'auteur rétrécit progressivement son point de vue initial, car, à peine trois pages plus loin, nous lisons que « cela seulement est réellement valable pour l'intelligence, ce dont, à un moment donné, la pensée ne peut douter. Ce qui, pour la pensée, est coërcitif ou irrésistible — donc ce que la pensée doit affirmer en tendant de nier — cela seul peut offrir une base valable pour la métaphysique (5) ; car la réalité est un ensemble systématisé ou organisé et la base de cette croyance est la non-contradiction ou l'accord de la pensée avec elle-même. »

Cependant, l'auteur avoue qu'il est impossible de déterminer le principe fondamental sur lequel se base la négation, c'est-à-dire l'impossibilité d'unir en notre esprit une idée avec son contraire. Nous sommes donc ramenés à un critérium bien classique : le principe de contradiction, et en ceci l'auteur revient à Spencer, qu'il traite parfois avec trop d'ironie. Mais un mérite incontes-

(1) *Philosophy of mind*, 1895, p. 115. — Cf. aussi : *Introduction to philosophy*, 1890, pp. 224 passim.

(2) *The problem of reality*, 1892.

(3) *The goal of Knowledge*. (Mind, 1897, p. 482 et suiv.)

(4) *Appearance and reality*, p. 148.

(5) Cf. également : *Principles of logic*, p. 386.

table de Bradley est d'avoir mis en relief le caractère relatif, provisoire et évolutif de ce que nous admettons comme la vérité. D'abord, dit-il, s'il y avait quelque réalité entièrement en dehors de toute connaissance, nous ne pourrions en aucune façon nous en apercevoir ; et si nous en étions totalement ignorants, nous pourrions difficilement suggérer que notre ignorance nous la cache. Il n'y a pas pour nous d'autre vérité que celle qui se découvre à nous et, cependant, au-delà de ce que nous connaissons, il existe une vérité qui ne consiste pas exclusivement dans la représentation en moi, ni en une autre personne.

Ce que nous savons et ce qui est réel doivent être en rapport, sans cependant arriver à une identité totale et complète. Il n'y a aucune vérité qui soit complètement vraie, comme il n'y a aucune erreur qui soit totalement fausse ; dans les deux cas ce n'est qu'une question de plus ou de moins (1). L'erreur est une vérité partielle et qui est fausse uniquement parce qu'elle est partielle et incomplète. Toute vérité finie, ainsi que tout fait, doivent être irréels et faux dans une certaine mesure et il est impossible, en définitive, de connaître avec certitude quelle est la quantité d'erreur qu'ils contiennent. Nous ne savons pas déterminer cette quantité, parce que l'inconnu s'étend d'une manière illimitée ; toute abstraction est précaire et à la merci de ce qui n'est pas observé. Si notre connaissance était un système, le cas, sans aucun doute, serait modifié. Nous connaîtrions pour toute chose la place qui lui est assignée par l'ensemble et nous pourrions mesurer le degré exact de vérité et d'erreur que chaque chose posséderait..... mais, par sa nature même, tout système de ce genre est certainement impossible (2). La vérité et la pensée ne sont pas la chose elle-même, mais sont en rapport avec elle et autour d'elle. Mais, notons-le, ceci aussi est indémontrable, puisque la chose elle-même est un élément non déterminable. C'est encore une trace de réalisme dans le système.

Les théories de la vérité de MM. Hobhouse et Bosanquet sont trop impliquées dans leur conception du jugement, pour qu'elles puissent être traitées séparément ici.

M. Bain critique surtout la pensée de H. Spencer en ce qui

(1) *Op. cit.*, pp. 25, 362, 366, 516, etc. Voir également : Mind, juillet 1904, pp. 318-320.

(2) *Op. cit.*, p. 541.

concerne le fondement de la certitude ou postulat de l'inconcevabilité du contraire ; il ajoute un second principe qu'il emprunte à Hamilton : c'est « le témoignage de la conscience ». En somme, en lieu et place de ce postulat unique, il en propose divers autres, dont les suivants forment la base :

Au premier rang, il place le postulat de l'accord de la vérité avec elle-même (*consistency*) ou la conséquence (par opposition à l'inconséquence) ou encore l'absence de contradiction. Ceci est le principe de toute inférence immédiate et de toute proposition équivalente. Il doit être accepté comme la condition *sine qua non* de tout raisonnement, de toute discussion, de toute conversation intelligente.

En second lieu, il doit y avoir, d'après lui, un ou plusieurs postulats pour légitimer toutes les inférences ou conclusions qui dérivent de l'expérience, des principes de certitude réelle ou inductive. Pour garantir les conclusions de notre expérience, pour légitimer des assertions comme celles-ci : « l'eau apaise la soif », « les corps abandonnés à eux-mêmes tombent », il y a une première condition requise, c'est la foi à la conscience actuelle. Il faut admettre ce principe que nous sentons réellement ce que nous sentons, que nos sensations et nos sentiments se présentent réellement à nous de la manière dont nous en avons conscience. Peu importe que nous appelions ceci une foi naturelle ou une croyance irrésistible, ou encore une assertion dont le contraire est inconcevable. Le fait est que nous admettons cette croyance primitive ; c'est sur elle que nous nous appuyons dans toutes nos actions (1). Cette thèse de Bain est sans conteste plus complète que celle de Spencer, mais elle ne nous explique pas pourquoi la vérité n'est pas toujours d'accord avec nos sensations, pourquoi nous affirmons qu'un bâton reste droit lorsque nous le plongeons dans l'eau, bien que nous le voyons suivre deux directions divergentes.

Le principe de contradiction a déjà joué un grand rôle dans ce qui précède ; passons à l'examen des autres principes fondamentaux de la logique.

La loi d'identité a été interprétée de diverses manières, mais celles-ci se posent toutes entre deux extrêmes ; ou bien elles

(1) Bain. *Logique inductive et déductive*, pp. 396-398 (F. Alcan).

se bornent à affirmer qu'une donnée A est simplement identique à elle-même (en somme un jugement dont le sujet ou le prédicat sont identiques), ou bien elle affirme l'égalité de deux éléments semblables, lorsqu'ils sont placés dans des ensembles différents, c'est-à-dire, suivant l'expression de M. Bosanquet : l'identité devient un point de rencontre des différences ou la synthèse des différences (1). D'aucuns ont attaché à ce principe d'identité une importance primordiale, d'autres l'ont rejeté comme stérile et inutile. Le plus expressif de ces derniers fut M. Shute : d'après lui, ce principe non seulement ne nous est pas nécessaire, mais il est très difficile à comprendre. Puisqu'il interprète ce principe comme l'identité absolue de deux termes de comparaison, on peut dire qu'il objecte, à raison, que toute pensée se rapporte à de simples différences ou à des identités avec différences. Nous ne pouvons penser que A est A que si nous admettons le même A dans des circonstances différentes, et nous affirmons alors que les deux A se ressemblent exactement (2). En effet, si aucune différence n'est perçue, si les deux A se trouvent dans un rapport d'identité absolue, on ne peut les discerner et nous n'avons affaire dans ce cas qu'à un seul et même A; par suite, toute mise en relation disparaît forcément.

M. Stanley Jevons exprime ce principe par cette formule assez spéciale : « ce qui est, est ». De même, il formule la loi de contradiction : « rien ne peut être, et ne pas être », et celle du milieu exclus : « chaque chose doit être, ou ne pas être » (3). Il attache une grande importance à ces principes, et il soulève la question de savoir si on doit les envisager comme des lois de la pensée ou comme des lois des choses ? Appartiennent-elles à la pensée ou à la nature matérielle ? La science est dans l'esprit et non dans les choses et, par suite, les propriétés de l'esprit ont toute importance. Il est vrai, d'autre part, que ces lois sont vérifiées dans l'observation du monde externe et il semblerait par là qu'elles puissent être découvertes et prouvées par généralisation, si elles n'avaient déjà été en notre possession. Mais d'un autre côté, on peut certes avancer que nous ne pouvons prouver ces lois par

(1) *The philosophical importance of a true theory of identity* (Mind, 1888, p. 358).

(2) *Discourse on truth*, 1877, p. 265, 5, 290.

(3) *Elementary lessons on logic*, 1890, p. 116.

quelque processus de raisonnement ou d'observation, parce que ces lois elles-mêmes sont présupposées dans la notion même de la preuve, comme Leibnitz l'avait déjà indiqué. Elles sont les conditions nécessaires de toute pensée et de toute connaissance et le fait même de rechercher leur vérité implique l'acceptation de leur vérité.

Hartley surenchérit encore en remarquant que si les lois fondamentales de la logique ne sont pas certaines, il doit exister une logique de second ordre, par laquelle nous pouvons déterminer le degré d'incertitude, puis une logique de troisième ordre, si celle du second n'est pas certaine, etc. (1).

M. Jevons considère donc ces lois comme des données premières, des espèces d'impératifs qui gouvernent notre activité mentale. Elles existent et elles nous dominent; mais l'auteur ne nous dit pas ce qui les impose, pourquoi nous les admettons, ni où elles nous mènent. A ce dernier point, on pourrait répondre qu'elles nous guident vers la vérité, mais puisque celle-ci est précisément ce qui est conforme à ces lois, nous tournons dans un cercle vicieux.

Observons toutefois qu'en ceci M. Bradley a vu la question sous une forme plus vivante. Selon lui, le principe d'identité signifie que ce qui est vrai dans un ensemble est également vrai dans un autre. Si la modification des rapports, dit-il, changeait aussi la vérité, toute vérité devrait être en évolution continuelle, elle serait dans un état d'instabilité absolue ; mais, au contraire, nous devons admettre que tout jugement vrai affirme une détermination du réel, qui, lui, n'est pas modifié dans son essence par le cours des événements, et moins encore par les qualifications que par nos idées, nous ajoutons à la réalité. Quelque chose reste permanent dans les rapports variables que l'on établit, la réalité reste parmi ces apparences en des degrés divers et avec des valeurs diverses (2).

Le principe de contradiction, qui, bien entendu, n'exclut pas la diversité (3), repose sur ce qu'il existe dans la réalité des éléments qui, soit en général, soit dans un rapport déterminé, ne

(1) *Principles of sciences*, p. 7.

(2) *Appearance and reality*, p. 550.

(3) *The contrary and the disparate* (Mind 1896, p. 465).

peuvent être unis, et sur ce que la logique a à tenir compte de cette nature de la réalité. M. Bosanquet tout en n'attachant que peu d'importance à ces principes, s'est exprimé d'une manière semblable à celle de M. Bradley : l'identité, dit-il, ne peut exister sans différence. L'élément d'identité entre deux contours peut être nettement marqué et limité, mais au moment où ils cessent d'être deux ce n'est plus une identité (1).

C'est encore ce que dit M. Carus : le principe d'identité, selon lui, devrait être appelé principe d'égalité, car il ne se rapporte pas à l'égalité absolue d'une chose avec elle-même ; l'affirmation A = A ne signifie pas que la chose particulière A est elle-même et que, par suite, l'unique A est une et même chose. Si cette proposition ne se rapporte pas à divers A, elle n'a pas de sens, elle est vide, sans signification et sans emploi (2). Très semblables encore sont les thèses de M. le professeur J. G. Hibben (3) et de M. Mellone (4).

Tout autre cependant est l'idée de M. J. Veitch, dont nous avons maintes fois parlé à propos du réalisme. Quant au point qui nous occupe en ce moment, il suit la voie indiquée par Hamilton et qui nous reporte à Saint-Thomas d'Aquin. Il affirme que le principe d'identité implique qu'un concept est ce qu'il est dans la pensée et non son contraire. Tout objet de la pensée est conçu comme étant lui-même ; en modifiant l'expression : tout sujet est prédicat de lui-même ; ceci constitue la racine de l'affirmation logique. La loi d'identité implique affirmation et négation, position et exclusion, identité et différence. Cette corrélation provient de l'idée de limitation, qui est incluse dans les attributs constituants ou qualités d'un concept. Cette constitution ou autonomie du concept est, dans l'esprit, la base de la négation et de la différence (5). En réalité, tout ceci ne signifie pas autre chose que cette affirmation bien vide qu'une représentation est identique à elle-même et différente d'une autre, et de fait, ces principes d'identité et de contra-

(1) Mind, 1888, p. 359.
(2) *The idea of necessity* (The Monist, 1892, p. 10).
(3) *Logic deductive and inductive*, 1905, p. 98.
(4) *Text-book of logic*, p. 366 et 367.
(5) *Institutes of logic*, 1885, p. 116.

diction, entendus ainsi, sont absolument stériles; M. Veitch lui-même est obligé de le reconnaître.

Les théories, en ce qui concerne les autres principes : milieu exclus, raison suffisante (que M. Veitch appelle principe de condition et de conditionné) sont peu novatrices.

Passons maintenant à l'examen des théories du jugement.

Pour M. Bradley, le jugement est plutôt l'*activité* (le mot est à retenir) par laquelle nous mettons en rapport le contenu d'une représentation avec une réalité existante au delà de cette activité. Dans le jugement nous sommes sous la contrainte que le réel exerce sur nous ; par le jugement nous mettons en relation un contenu idéal (reconnu comme tel) avec la réalité qui se trouve derrière cet acte. L'auteur entend par contenu idéal ce qui est reconnu, non comme un fait, mais comme un adjectif *vagabond* (1), c'est-à-dire, l'idée, la signification logique ou, encore, la notion générale par laquelle nous déterminons la réalité. Ceci implique donc que nous faisons dans le jugement une distinction très nette entre la réalité et l'idée, ce qui d'ailleurs est bien d'accord avec sa théorie de la réalité exposée précédemment. On considère quelquefois que l'essence du jugement se trouve dans la conscience de l'objectivité ou la connexion nécessaire, mais selon M. Bradley, sa signification dérive en fin de compte, d'un rapport avec le réel.

Notons ici une remarque très judicieuse, faite par l'auteur au sujet de la différence qui existe entre un jugement affirmatif et un jugement négatif. Lorsque nous indiquons un arbre et que nous lui appliquons le mot « vert », on pourrait objecter, dit-il, qu'en ce cas le sujet est tout aussi idéal que lorsque le même objet refuse la suggestion « jaune » qui lui est offerte. Mais poser cette objection serait ignorer une différence importante. L'arbre, en son unité admise comme réelle, peut accepter du coup la qualité suggérée de vert. Je ne suis pas toujours forcé de suspendre ma décision, d'attendre et de considérer le tout comme idéal, de me demander avant tout « l'arbre est-il vert ? » et de décider ensuite que l'arbre vert est un arbre vert. Mais dans le jugement négatif où « jaune » est nié, la relation positive de « jaune » avec l'arbre doit précéder l'exclusion de

(1) *Principles of logic*, p. 110.

cette relation. Le jugement ne peut jamais anticiper la question, je dois toujours être placé au stade de la réflexion, que j'évite quelquefois dans le jugement affirmatif (1).

La théorie que M. Hobhouse a exposée nous paraît une des plus complètes et des plus exactes que nous offre la logique contemporaine. C'est pourquoi nous l'exposerons assez longuement en reprenant toujours, autant que possible, les termes mêmes de l'auteur. Le jugement et la croyance sont tous deux en relation avec la réalité. La réalité, comme nous l'avons dit, signifie d'abord pour l'esprit le fait qu'il conçoit, et chacune des assertions dont nous nous occupons est formée, soit en analysant, soit en retenant ce qui est donné, soit en unissant divers faits donnés en une seule assertion. Toute assertion se rapporte donc au présent ou à ce qui a été présent, la seule restriction à opposer à ce dernier cas étant qu'en réaffirmant des faits, nous tendons à prendre tout ce qui a été donné comme un ensemble, dont nous pouvons affirmer, soit le tout, soit seulement certaines parties. Il est clair, par suite, que toute croyance a un rapport avec la réalité, bien que notre croyance ne soit pas entièrement vraie et, conséquemment, on ne peut trouver aucune objection à ce qu'on parle de croyance ou de jugement comme d'une relation avec la réalité. La seule erreur qu'on doive éviter, est de supposer que le contact avec la réalité ne commence qu'avec le jugement. La conception (*apprehension*) est déjà l'assertion du fait, de ce qui est réel, et le jugement ne fait que suivre la voie de la conception (2).

Ceci étant établi, l'auteur tente de situer nettement le jugement dans l'ensemble de notre activité mentale :

Comparant le jugement avec d'autres formes d'assertions, il distingue d'emblée le jugement par l'emploi qu'on y fait de contenus idéaux, (ce qui signifie ceux qui sont l'objet défini et constant de rapports). Il se distingue de la perception, par exemple celle d'un cri d'animal. Celle-ci, lorsque je la décris, est un jugement, et elle l'est parce que je ramène le fait actuel dans un certain contenu idéal. Considérez l'état de mon esprit, tel qu'il est (en pensée ou au moment actuel), abstraction faite

(1) *Op. cit.*, p. 110.

(2) *The theory of knowledge*, p. 145.

de cette subordination, et il ne reste qu'une simple perception. C'est l'application du contenu idéal qui transforme la conception en jugement.

Si nous comparons le jugement avec l'idée elle-même, nous trouvons, outre une multitude de différences peu importantes, deux types principaux, quant à leurs relations, parmi les théories qui ont été émises : 1° le jugement est une synthèse de deux idées (Cf. Sigwart qui est partiellement de cet avis, et surtout Wolff) ou d'une idée et d'un fait perçu. A cette conception, en tant qu'elle prétend rendre complètement la signification du jugement, on a fait les deux objections suivantes : *a*) La synthèse d'idées peut rester purement « idéale »; *b*) une idée donnée, quel que soit son degré de complexité, peut devenir le contenu d'un jugement, sans qu'elle doive pour cela entrer en relation ultérieure avec d'autres contenus. Quant à la première objection, il est évident que « la nuit belle » n'est pas plus un jugement que « nuit » et « belle ». Pour prouver la deuxième, on a attaché beaucoup d'importance au jugement d'existence, mais sans utilité, puisque le cas est clair par d'autres exemples : « Victoire libérale », « lès libéraux sont victorieux », la connexion entre les deux termes peut exister comme une idée, elle peut être suggérée à quelqu'un d'autre comme une question, affirmée comme un fait, mais, en définitive, c'est toujours la même connexion.

2° La deuxième théorie du jugement, qui le définit comme le rapport d'un contenu idéal avec la réalité, ou encore la détermination de la réalité par un contenu idéal. Il n'y a pas d'assertion qui ne soit une relation avec la réalité ou une assertion de réalité. Mais ce serait une erreur, à notre point de vue, de considérer le jugement comme étant le premier phénomène qui introduise dans l'idée la relation avec la réalité.

Maintenant, se demande M. Hobhouse, ces deux théories du jugement sont-elles compatibles ? Si le jugement affirme purement un contenu idéal, peut-on également dire qu'il relie ce contenu à quelque chose d'autre ? Et, s'il le relie à quelque chose d'autre, ne fait-il pas plus que d'affirmer purement cette liaison ? La réponse se trouve lorsqu'on demande quelle est la nature de l'idée que nous comparons au jugement. Si le jugement est celui-ci : « il a plu durant une heure », le contenu total peut être regardé comme une simple idée. Je pour-

rais suggérer que la pluie a duré une heure et confirmer le fait en regardant ma montre. Entre l'existence de l'idée et le jugement, il y a cette simple différence que ce dernier comprend l'affirmation de la suggestion et ainsi, en prenant la matière totale : sujet, prédicat et leur relation, comme le contenu en question, le jugement est l'assertion que ce contenu est réel. Mais « pleuvoir », en lui-même, est aussi un contenu idéal et dans le jugement ce contenu est connexe à d'autres faits. Ainsi, en parlant de la relation du jugement avec l'idée, il faut que vous sachiez quelle est l'idée que vous pensez. Le jugement est l'assertion d'un contenu avec son élément idéal, ou bien il contient un élément idéal. Le jugement met en corrélation un contenu idéal avec un autre contenu, idéal ou perçu. Ceci met en relation tout le contenu avec un élément nécessaire qui le contient (1).

Si l'on nous pose la question : quelle est la relation du jugement avec l'idée ? notre réponse sera qu'une idée devient un jugement lorsque son contenu cesse d'être simplement suggéré, mais qu'il est affirmé de quelque chose de réel. Et cette affirmation est la caractéristique du jugement. D'un autre côté, le contenu ou l'une de ses parties, qui est affirmé, doit, s'il est idéal, dans le sens strict être déjà connu, de quelque manière et c'est pour cela qu'on peut le désigner par un nom.

L'idée, toujours suivant M. Hobhouse, devient un jugement, non pas nécessairement lorsqu'elle est affirmée avec pleine confiance, mais lorsqu'elle est suggérée avec quelque degré explicite de croyance (2). Si nous examinons la théorie qu'on nous propose, nous voyons que nous nous heurtons encore à une difficulté qui n'est pas résolue : en quoi consiste psychologiquement cette *assertion* qui est l'élément essentiel du jugement ? C'est la difficulté que nous avons rencontrée chez Mill et que nous éprouvons encore à propos de la théorie de Bain, qui, eux, ont employé le mot *croyance* pour désigner cette caractéristique, sans laquelle aucun jugement n'est possible. Bain nous en donne bien les gradations dans le développement psychologique de nos fonctions mentales : la conscience immédiate, la mémoire,

(1) *Op. cit*, pp. 149 et 150.
(2) *Op. cit.*, pp. 152 et 154.

puis l'avenir (1), mais la nature même de cette croyance reste dans l'ombre. Cette croyance est-elle un acte distinct de la perception elle-même ? et cet acte peut-il se poser indépendamment de l'image et de ses connexions mentales ?

Voilà ce qu'il importerait de savoir. M. Hobhouse a certainement, dans cette voie, posé des jalons plus loin que ses prédécesseurs, surtout en montrant que le phénomène existe dans l'acte primitif de la perception (bien que la chose ait été notée rapidement par Green) (2), mais il n'a pas donné une solution complète.

Selon M. Bosanquet, le caractère essentiel du jugement et de toute connaissance est l'affirmation. C'est par le jugement qu'on décide de la réalité des idées. C'est donc par lui que nous construisons le monde de la réalité ; ce dernier, en tant que système organisé défini, est pour nous une extension, au moyen du jugement, de la sensation présente et de la sensation du moi. et c'est la nature propre du jugement de former une telle extension et d'y servir de base (3). La notion de vérité ou de réalité ne s'applique qu'à cette extension seule et non à la sensation elle-même : « Nous disons trop facilement que la sensation est illusoire ou fausse, car ceci est incorrect. Ce que nous devons penser, c'est que la sensation n'est pas vraie, mais, par la même raison qu'elle n'est pas vraie, elle n'est pas fausse non plus, car elle n'est pas du tout un jugement et ce n'est que le jugement seul qui peut être vrai ou faux » (4).

Cette interprétation, ou cette amplification que nous donnons à la sensation, correspond à la nécessité ou à l'universalité et est pour cela objectivement notre monde, c'est-à-dire, elle est ce que nous sommes *obligés* de penser et ce que *tous* nous sommes obligés de penser. Le système tout entier en voie de construction, c'est-à-dire, notre perception intellectuelle, telle qu'elle est élargie par interprétation, est ce que nous comprenons par réalité, seulement avec une réserve en faveur de formes d'expérience qui ne sont pas intellectuelles du tout. Tout jugement affirme que quelque chose est réel et, par là, affirme que l'on doit

(1) *Logique inductive et déductive,* I, p. 398.

(2) *Works*, II, p. 176.

(3) *Logic or the morphology of knowledge,* 1888, I, pp. 77 et 104.

(4) *Essays and adresses on the philosophical distinction between knowledge and opinion,* p. 186.

déterminer en partie la réalité par ce quelque chose. La connaissance existe sous la forme d'affirmations au sujet de la réalité(1). Cette théorie nous paraît très heureuse et très novatrice, par rapport au rôle que le jugement joue dans l'évolution de notre mentalité. Selon l'auteur donc, cette affirmation au sujet de la réalité peut être définie, en d'autres mots, comme *le jugement affirmatif continu de la conscience à l'état de veille.* Tout jugement s'appuie consciemment ou inconsciemment sur une quantité innombrable de faits reconnus antérieurement comme réels ; chacun des éléments qui y interviennent forme comme un élément d'un tout connexe, élément sur lequel se porte notre attention, et le tout est un ensemble continu dont les parties sont inséparables. Tant que nous sommes à l'état de veille, tout notre monde est conçu comme réel et forme pour nous une simple affirmation immense, dont le sujet du jugement de perception est un point ou un endroit déterminé, en contact sensoriel avec celui qui perçoit. Mais, comme toute la réalité est continue, le sujet de tout jugement n'est pas purement cet endroit ou ce point donnés ; celui-ci n'est qu'un point plus éclairé, qui s'éteint progressivement dans le restant, qui forme le fond, tout en recevant par continuité de ce fond son individualité systématique et organisée. Et le sujet ultime du jugement est le monde réel comme un tout, c'est de lui qu'en jugeant nous affirmons les qualités et les caractéristiques (2).

Arrivé en ce point, l'auteur peut donc affirmer, comme le fit M. Bradley, que la chose essentielle dans le jugement est d'avoir un monde de réalités qui se distingue du cours de nos idées ; alors, une chose peut prétendre à la réalité, lorsqu'on attache la signification d'une de nos idées à quelque point du monde réel, et ceci ne peut se faire que là où une identité est reconnue entre la réalité et nos idées.

Pour bien préciser ce que l'auteur comprend par là, nous reprendrons un des exemples de M. Bosanquet : si je dis : « cette table est faite de chêne », cette table est donnée dans la perception, déterminée déjà par des jugements innombrables ; c'est un point dans le système continu ou le tissu que nous prenons pour la

(1) *Essentials of Logic,* p. 32.

(2) *Logic,* p. 78. — *Essentials,* p. 34.

réalité. Parmi ses qualités, elle a, dans le bois, un certain grain et une certaine couleur. Je connais la couleur et le grain du bois de chêne et ils sont les mêmes que ceux de la table ; alors la signification ou le contenu « fait de chêne » se confond en ce point avec la réalité, et, au lieu de dire purement « cette table est faite de bois qui a tel grain et telle couleur », je puis dire « cette table est faite de bois de chêne ». Cet exemple montre, dit M. Bosanquet, la vraie distinction entre le sujet logique et le prédicat. Le fait est que, dans le jugement, le sujet logique est toujours la réalité — le prédicat logique est toujours la signification d'une idée ; et la prétention à la vérité consiste en l'affirmation que la signification appartient au tissu de réalité au point indiqué par le sujet. La connexion est toujours faite par identité de contenu au point où l'idée touche à la réalité, de sorte que le jugement apparaît toujours comme une révélation de quelque chose qui est en réalité. Il développe, accentue ou donne simplement de la précision à une qualité que l'on a reconnue au réel (1).

M. Stanley Jevons a très peu développé la théorie du jugement ; selon lui le jugement consiste dans la comparaison entre elles de deux notions ou idées d'objet, dérivées de la simple perception, de manière à affirmer si elles agréent ou diffèrent (2). Ce thème est à la fois traditionnel et peu précis, surtout en comparaison du développement qu'ont donné à ce problème MM. Hobhouse et Bosanquet.

Certains idéalistes ont partagé l'aversion que les réalistes ont montrée pour le syllogisme. M. Bradley le traite de superstition chimérique. Tout au plus, pour lui, est-il une des formes de relation qu'expriment les jugements ordinaires ; il se range, soit avec la synthèse d'identité (deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles), soit avec la synthèse de degré, ou les synthèses de temps ou d'espace (3).

M. Bosanquet s'arrête à peine à la question et réduit le syllogisme à d'autres formes de pensée. MM. Hobhouse et Mellone n'y attachent guère d'importance (cf. également la thèse de

(1) *Logic*, pp. 3 et 4. — *Essentials*, pp. 70 et 71. — Cf. également Bradley : *Principles*, p. 64.

(2) *Elementary lessons in logic*, p. 12.

(3) *Principles of logic*, pp. 243-244.

Wundt à ce sujet). Seul Whewell avait admis que le syllogisme nous procure un critérium du raisonnement déductif et démonstratif (1).

Quant à Stanley Jevons, comme Beneke l'avait fait avant lui, il tente de remplacer le syllogisme par le principe de substitution. La vraie réforme de la logique, selon lui, doit consister non à expliquer le syllogisme d'une manière ou d'une autre, mais à se débarrasser de toutes les restrictions étroites que l'on trouve dans le système d'Aristote, et à montrer qu'il existe un variété infinie d'arguments logiques que l'on peut déduire immédiatement du principe de substitution, dont le syllogisme ne forme qu'une partie et non une des plus importantes (2).

Cette dernière thèse rappelle de très près celle de Stuart Mill. De l'ensemble nous ne retiendrons que cette remarque de M. Mellone au sujet du syllogisme : la conclusion d'une inférence n'est jamais entièrement neuve, c'est-à-dire absolument sans relations avec les prémisses. La conclusion est contenue dans les prémisses *prises ensemble.* La conclusion serait contraire aux règles du syllogisme, si elle nous apprenait quelque chose qui ne fût pas contenu dans les prémisses. L'acte réel de l'inférence consiste en la synthèse des prémisses (3).

Si le syllogisme n'occupe dans les discussions de l'école idéaliste anglaise qu'une place tout à fait subordonnée, il n'en est pas de même de l'inférence et de l'induction qui forment la base de presque tous les traités de logique anglais.

Green plaçait l'essence de l'induction dans la découverte des causes des phénomènes (4), ce qui se rapproche beaucoup de la théorie de Stuart Mill.

Selon M. Bain, l'induction infère du connu à l'inconnu ; elle suppose, par conséquent, que ce qui a été sera, sous certaines conditions qui doivent être spécifiées. C'est la même vérité qu'on exprime, par d'autres mots, quand on affirme que la nature est uniforme ou qu'il y a des lois dans la nature. Il se trouve donc que le mécanisme compliqué de la recherche inductive (qui constitue la logique) ou la méthode de l'induction,

(1) *Philosophy of the inductive Sciences,* t. II, p. 82.
(2) *Principles of Sciences,* p. 23.
(3) *An introductory text-book of logic,* p. 226.
(4) *Works,* I, p. 284.

est limitée à la causalité. Les moyens les plus puissants pour éliminer les circonstances accidentelles et pour saisir les concomittances réelles des faits, c'est-à-dire les méthodes expérimentales, n'ont leur application complète que dans les lois de cause et d'effet (1). Ici encore nous retrouvons la théorie de Mill peu ou point modifiée. Les limites des généralisations inductives sont les limites mêmes de l'accord ou de la ressemblance des faits ; l'explication, comme Stuart Mill l'a montré, ne saurait franchir les sensations ultimes (2).

M. Bradley insiste sur ce point qu'il ne peut y avoir quelque chose de pareil à l'induction, puisqu'elle repose toujours sur un universel impliqué dans le processus et qui donne à celui-ci un caractère déductif (3). Cette critique est importante, mais néanmoins il y a lieu de se demander d'où provient cet universel. Celui-ci, d'après l'auteur, est toujours de nature hypothétique. Ce qui est exprimé n'est que le lien entre la relation et sa conséquence, en tant que qualités que l'on a abstraites de l'individuel, et ce lien est donné comme la loi du réel, ou, ce qui revient au même, de l'individuel. Tout jugement synthétique dépasse les qualités sensibles qui nous sont données ; nous construisons toujours sur ces données au moyen d'idées qui ne sont basées qu'indirectement sur des perceptions (4).

Voici, en résumé, les idées de Stanley Jevons relativement au procédé inductif. D'après lui, l'induction parfaite n'est pas stérile. Même quand l'énumération des objets appartenant à une classe est complète et n'admet pas d'inférence à des objets non examinés, l'affirmation, en une proposition générale, est d'une telle importance pour le processus que nous pouvons la considérer comme nécessaire. Ceci semble incontestable, mais le processus se réduit à un moyen d'économie et rien de plus. Quant à l'induction imparfaite, il semble que par elle nous étendions nos connaissances, car elle nous enseigne la nature de ce qui est inconnu (par exemple, l'avenir). Mais ce que nous avons acquis par là n'est jamais que probable. — Jamais nous ne pouvons avoir la certitude de ce que le futur sera semblable au

(1) *Logique inductive et déductive*, t. II, pp. 12 § 17.

(2) *Id.*, t. II, pp. 180, 183.

(3) *Principles of logic*, p. 242.

(4) *Id.*, pp. 48 et 61.

présent. L'auteur s'aventure, dit-il, à affirmer que l'induction imparfaite n'apporte jamais une addition réelle à notre connaissance. Elle transforme les éléments de connaissance, mais certainement n'en crée pas (1).

Mais, nous demandons-nous, y aurait-il quelque légitimité à exiger un résultat pareil d'un processus logique ? Cette extension que l'on désire nous montrer, ne peut évidemment nous apporter de connaissance concrète, par rapport à des faits qui différeraient de ceux qui ont établi les prémisses, car en cette différence même se trouve immédiatement une raison de ne pas étendre les données à ces faits nouveaux.

Et l'auteur fait observer que si, même pour cela, on veut se baser sur le principe d'uniformité de la nature, on ne réussit guère mieux, car ce principe doit être susceptible d'exceptions, puisque beaucoup de faits, que l'on regardait comme vrais, ont été trouvés plus tard n'être plus la vérité (2). La grande loi d'inférence, comme nous l'avons dit, est, selon M. Jevons, le principe de substitution, par lequel on affirme, pour autant qu'il existe de l'égalité, de l'identité ou de la ressemblance, que ce qui est vrai d'une chose sera vrai de l'autre. Mais ici encore on se heurte à cette difficulté qui consiste à s'assurer de ce qu'il existe un degré suffisant de ressemblance pour garantir l'inférence que l'on veut faire (3). Si l'identité est absolue, nous ne progressons pas, si non notre processus ne donne qu'un degré de probabilité, plus ou moins grand suivant les cas, c'est-à-dire que la conclusion n'a plus le caractère de certitude qu'ont les prémisses et que, par suite, ce processus lui-même est invalidé.

Pour M. Bosanquet l'induction parfaite signifie simplement que le total des unités est limité et que la limite est atteinte. Mais la base de la recherche scientifique est une chose totalement différente. Par essence, elle n'a rien à voir avec le nombre ou avec une conclusion généralisée. Ce principe est purement celui-ci : « ce qui est vrai une fois est toujours vrai, et ce qui n'est pas vrai ne le fut jamais ». Le but de l'induction scientifique est de découvrir ce qui est vrai, c'est-à-dire ce qui est conforme au système donné. Nous ne doutons jamais de ce principe et si

(1) *The principles of Sciences*, pp. 147 et 149.

(2) *Elementary lessons*, p. 217.

(3) *Principles of Sciences*, p. 9.

nous le faisions, nous ne pourrions avoir de science. Si l'observation contredit nos lois scientifiques les mieux établies, et que nous ne pouvons supposer une erreur dans l'observation, nous devons en déduire que la loi était erronnément affirmée. Pour cela, comme le dit Mill, un seul cas suffit si vous pouvez y trouver la vérité (1). C'est donc en vertu d'un système mental préexistant (la loi de causalité, par exemple) que s'établit une connexion entre les données, c'est-à-dire que l'induction se forme.

La théorie de l'inférence fera mieux comprendre la pensée de M. Bosanquet. L'inférence, d'après lui, tient un peu du paradoxe. Elle consiste à affirmer comme fait ou vérité, sur la base de faits ou de vérités données, quelque chose qui n'est pas inclus dans ces faits. Nous n'avons donc pas d'inférence si la conclusion n'est pas nécessaire ensuite même des prémisses, et, en outre, si elle ne les dépasse pas, c'est-à-dire si elle n'est pas à la fois dans les prémisses et en dehors d'elles. Il insiste sur ce point que ce qui est essentiel dans l'inférence est non pas la nouveauté (qui, comme fait, peut être familière), mais la nécessité de la connexion. On obtient, selon lui, l'idée la plus vivante de l'inférence en partant de la conclusion comme d'une suggestion, ou même comme d'une observation, en nous demandant si elle est prouvée ou expliquée et en traitant tout le processus comme un simple jugement médiat, c'est-à-dire une affirmation raisonnée.

L'inférence s'établit exclusivement par l'intermédiaire d'une identité ou d'un universel, qui agit comme un *pont*, d'un cas ou d'une relation avec un autre cas ou une autre relation, et, en dernière analyse, la condition d'une inférence est toujours un système. Ce système est un groupe de relations ou de propriétés que réunit une commune nature, de telle manière que par quelques uns d'entre eux l'on puisse juger de ce que les autres doivent être. Tous les systèmes n'admettent pas un calcul, ni une démonstration précise, mais partout où il y a inférence, il existe au moins une identité de contenu, qui peut être développée plus ou moins en une relation précise entre les parties.

M. Bosanquet ne donne, notons-le, qu'une description très vague de ce qu'il appelle un système. Celui-ci, dit-il, a pour base

(1) *Essentials of Logic*, p. 153.

la nature commune des divers éléments, mais la conception de cette nature elle-même et sa définition sont des problèmes très ardus.

Au sujet de la question de savoir si, par l'inférence, nous pouvons étendre nos connaissances, l'auteur rappelle une histoire de Thackeray qui est un bel exemple d'inférence par pure identité : « Il arriva à un vieil abbé, parlant dans un groupe d'amis intimes, de dire : « un prêtre a d'étranges expériences : ainsi, mesdames, mon premier pénitent fut un assassin. » A ce moment le principal seigneur des environs entra dans la place : « Ah ! l'abbé vous êtes ici ; vous savez, mesdames, que je fus le premier pénitent de l'abbé et je vous certifie que ma confession l'étonna ! » Ici l'inférence repose exclusivement sur l'identité individuelle, qui est une espèce d'universel.

Mais, se demande l'auteur, y eut-il réellement inférence en ce cas ? La conclusion ne tombe-t-elle pas complètement dans les prémisses ? Il faut que, en un certain sens, elle rentre dans les prémisses, sinon elle n'est pas vraie. Mais elle n'y rentre pas complètement, aussi longtemps que nous ne les avons pas amenées en contact par leur point d'identité et que nous ne les avons pas confondues dans le même jugement (1).

Tâchons maintenant d'exposer la théorie de M. Hobhouse sur le même sujet. Il nous semble avoir assez nettement mis au point la question de l'inférence : « Lorsque je vois mon frère, dit-il, ce qui m'est donné ce sont des aspects ou des caractéristiques de lui, mais lui-même est toujours une construction d'inférence. Maintenant, si l'on ne peut connaître sans inférence, même son propre frère, il est clair que la limite entre le donné et l'inféré ne peut être tracée suivant les premières apparences hâtives de la conscience et de la mémoire ». Ce point avait été d'ailleurs mis vigoureusement en relief, il y a longtemps déjà, par Whewell, qui avait montré le rôle de l'inférence dans la sensation elle-même (2).

Mais ensuite M. Hobhouse, lui aussi, se pose cette question capitale : qu'est ce que la nouveauté de ce qu'apporte l'infé-

(1) *Essentials of Logic*, p. 141. — Voir également Miss E.E.C. Jones : *The paradox of logical inference* (Mind, 1898, p. 205).

(2) *Philosophy of the inductive Sciences*, I, pp. 24 et suivantes.

rence ? Nous avons deux définitions pour une assertion nouvelle. *Nouveau* peut signifier simplement distinct et, en ce cas, si tout passage a une assertion nouvelle est une inférence, les constructions et les analyses seront des inférences, ou bien le *nouveau* peut signifier précisément ce qui n'est ni un élément qui puisse y être découvert, ni un tout qui soit échafaudé par les données, mais quelque fait ultérieur se trouvant en dehors de tout ce qui forme les prémisses. — En ce cas, la construction n'est pas inférentielle et nous devons chercher ailleurs. Nous verrons qu'il y a des opérations que l'on regarde ordinairement comme inférentielles, et qui sont purement des actes de construction ou d'analyse. Par suite, nous ne pouvons pas adopter la signification étroite et limiter le nom d'inférence au processus conduisant à de nouveaux *faits* en ce sens là.

L'inférence ressemble au jugement, en ce qu'elle part de prémisses, les combine ou les analyse, et produit une conclusion. La différence entre les deux opérations réside dans le degré plus ou moins explicite de la distinction qui existe entre ce qui est donné et le résultat. Le jugement est purement, sous ce rapport, le degré inférieur de l'inférence, où le donné et le résultat sont franchement fusionnés en une affirmation. La logique des deux processus est la même. Dans tous deux, la pensée commence par A et s'élabore en B, mais dans l'un il affirme simplement B, sans expliquer s'il y a une donnée ou un résultat, et par là il est jugement, c'est-à-dire une simple assertion qui ne tente pas de se justifier elle-même ; dans l'autre on fait cette distinction : le donné est spécifié et devient la prémisse, et son résultat est distingué comme conclusion. Et entre ces deux cas précis, on peut trouver toutes espèces de cas intermédiaires (1). D'une part, l'inférence et l'imagination se ressemblent en ce qu'elles impliquent la suggestion d'un certain contenu *nouveau*. D'autre part, elles diffèrent en ce que l'inférence entraîne la croyance. En imaginant, nous suggérons purement ; par contre, lorsque nous inférons, nous croyons avec plus ou moins d'intensité. La croyance ne diffère d'une simple idée que par sa vivacité, mais non par son contenu. L'affirmation, l'attente, la question, l'assertion, diffèrent entre elles principalement par le degré de force

(1) *The theory of knowledge*, p. 220.

avec lequel le contenu est affirmé (1). L'hypothèse que la croyance ne diffère d'une simple idée que par sa vivacité est très voisine de la pensée de Hume, et est infirmée par ce fait que dans le délire ou la folie, l'hallucination peut avoir une vivacité au moins égale à celle des sensations de la veille. Dans l'inférence, la fonction de la pensée est de relier les données avec le résultat, d'étendre sa connaissance à la réalité qui n'est pas donnée. Dans l'acte de l'inférence, la pensée prend la relation actuelle comme une relation nécessaire et comme le fragment d'un système de relations nécessaires. En cette fonction, la pensée n'a pas de système préformé, ni de critérium tout préparé qu'elle puisse appliquer. — La pensée apprend le caractère concret du système de faits eux-mêmes et de là progresse par des degrés lents et laborieux, et avec des méprises continuelles. Son seul postulat est qu'il y a un système, qu'il y a des relations qui sont nécessaires. Il faut que par les faits eux-mêmes l'esprit découvre en quoi consiste le système (2).

L'idéal de la connaissance est de réduire la masse des faits dont elle s'occupe en un système ordonné et intelligible. Dans ce système, chacun des éléments, que ce soit un fait particulier ou une loi générale, serait expliqué par sa relation avec le système pris comme un tout ; le tout lui-même ne serait pas expliqué comme dépendant de quelque chose en dehors de lui-même, mais serait intelligible comme un système d'éléments en relation. D'une manière ou d'autre l'ensemble complet de notre pensée est son propre test.

Le rôle de la pensée dans l'acte de l'inférence est d'appliquer à des faits donnés une connexion ou une relation nécessaire. Mais, se demande M. Hobhouse, quelle est la nature et la signification de cette connexion, et par quoi sommes-nous guidés lorsque nous l'appliquons. D'un côté, dit-il, un certain nombre de principes sont postulés comme nécessaires au travail des la pensée, de l'autre, une tentative est faite pour relier tous ces principes, de manière à les réduire effectivement à un principe simple qui, avec tout le travail de la pensée, tombera ou restera (3). — Les conditions, pour que le principe de l'induction

(1) *The theory of knowledge*, p. 227.
(2) *Id.*, p. 475.
(3) *Id.*, p. 479.

soit rempli, sont : d'abord de grossiers arguments de simple énumération ; des raisons qui portent à une généralisation peuvent toujours être confrontés avec des raisons opposées. Nous pourrions toujours arguer de la possibilité d'un changement dans les états concomittants. Le pas suivant qui, pour cette raison, nous conduit à l'induction scientifique, est d'éliminer cette possibilité. Toutes les raisons directes et solides pour la force concluante de quelque concomittant pourraient, en des circonstances convenables, être rencontrées par une telle méthode. Mais alors il resterait encore la possibilité d'insuccès, basée sur l'imperfection de l'observation elle-même. La valeur de cette possibilité ne pourrait s'appuyer que sur l'expérience que nous donne l'échec, et pour la rencontrer nous avons recours à un autre principe : celui de la combinaison de l'induction avec la déduction. Lorsqu'une combinaison de cette espèce est effectuée, comme on semble l'avoir réalisée dans quelques unes des sciences physiques, des considérations opposées sont remplacées par une conciliation de raisons pour la même conclusion, et alors les exigences de notre principe sont plus que remplies (1).

La validité est attribuée à un jugement sur la base d'un autre jugement. Le jugement isolé, comme tel, peut avoir une certaine force, une certitude sentie, mais ne peut être dit ni valable, ni non-valable. Sa validité est éprouvée par comparaison avec quelque autre jugement avec lequel il est connexe de quelque manière. Mais ceci n'implique pas que le second jugement soit lui-même nécessairement et intrinsèquement valable. Nous ne pouvons donc trouver nulle part un jugement isolé, possédant une validité finale et intrinsèque.

Ce que M. Bosanquet avait dit de la sensation, M. Hobhouse le reprend et l'étend à toute notre vie de raison. — Mais alors, demande-t-il, où pouvons-nous trouver un test ? Dans la conciliation des jugements eux-mêmes. En tant qu'ils se concilient, A est jugé valable par rapport à B, B par rapport à C, et C par rapport à A. Ainsi les trois jugements A, B et C se soutiennent mutuellement et ce soutien mutuel constitue leur validité. — Mais celle-ci n'est que relative.

(1) *Op. cit.*, p. 407.

Comment les éléments dissidents modifient-ils nos critères de validité ? De même que la conciliation est la base de la validité, de même la dissidence est la base de la non-validité. Si deux jugements s'opposent, ils ne peuvent être valables tous les deux et, s'il n'y a pas d'autres considérations portant sur la matière, le résultat logique est le doute ou la suspension du jugement. Mais, à ce sujet, une dernière question se pose et peut-être est-elle des plus difficiles. Quelle est la base essentielle sur laquelle repose cette comparaison des jugements ? M. Hobhouse lui donne un vaste champ, assez peu défini ; la conciliation est un mot qui certes a pour tous une valeur d'expérience, mais on aimerait à le voir formuler en une expression nette. Est-ce suivant une formule unique que les jugements se concilient ou s'opposent ? Les formnles sont-elles, au contraire, infiniment variées ? M. Mellone estime que les pensées valables ou correctes le sont par rapport à un type ou à un modèle, que l'on considère comme une règle ou un principe régulateur qui doit être suivi (1). Mais ceci encore ne va pas sans difficulté ; en effet, nous demandons nous, quelle est la genèse psychologique de cette règle et lorsqu'elle est formée, quelle utilité ou quelle contrainte y a-t-il pour que nous la suivions.

Après ce que nous avons dit du syllogisme, la logique déductive ne nous occupera pas longtemps ; en effet, pour tous les auteurs le syllogisme est l'expression la plus complète de la logique déductive, c'est-à-dire d'une inférence qui va du général au particulier (2). M. Stanley Jevons réduit également cette opération à la substitution des semblables. Par la déduction, dit-il, nous investigons et déployons l'information contenue dans les prémisses, et ceci nous ne pouvons le faire que par une seule loi : à quelque terme, qui se trouve dans une proposition, substituer le terme que dans une prémisse on affirme lui être identique (3).

Pour M. Bosanquet, la déduction n'est pas une sorte d'inférence réellement distincte de l'induction, mais elle est un nom donné à la science quand elle devient systématique, de sorte qu'elle

(1) Mellone, *op. cit.*, p. 2.

(2) Bain : *Logique inductive et déductive*, p. 194, trad, franç. (Paris, F. Alcan), — Stanley Jevons : *Studies in deductive logic*, 1884, p. 71.

(3) *Principles*, p. 49.

va du tout aux parties et non des parties au tout. Dans l'induction on trouve le système pièce par pièce; dans la déduction, on a déjà le lieu, mais le système — et le système seul — est dans les deux la base de l'inférence (1).

L'idéalisme anglais, malgré tout, ressent comme un besoin impérieux de trouver un critérium de réalité indépendante, quelque état qui soit au-delà du relatif de la pensée, une « existence » autonome sous l'un ou l'autre aspect ; mais cependant les partisans de cette théorie n'osent tomber dans un réalisme catégorique, car ils sentent que ceci n'est guère une solution admissible de la difficulté. Kant et Hegel ont fortement influencé l'esprit des philosophes anglais et malgré cela, des penseurs de l'envergure de Bradley, de Bosanquet ou de Hobhouse en arrivent, comme par une nécessité de nature, à poser dans quelque lointain inaccessible une réalité vague et sans importance pour nous. Comme théorie générale, l'idéalism anglais ne nous a pas apporté de système complet et essentiellement neuf, mais, par contre, il a examiné avec un esprit d'analyse profondément observateur, exact et précis, un grand nombre de questions spéciales, dont nous avons indiqué les solutions au cours de notre examen. — Le principal intérêt que présente l'ensemble de ces diverses théories, au point de vue de l'histoire de la philosophie, c'est le fait que le concept d'évolution tend à jouer un rôle très marqué, tant au point de vue de l'ensemble de notre mentalité, qu'au point de vue de la genèse et du développement de nos facultés particulières, telles que le jugement et l'inférence.

Un élément sur lequel ces auteurs ont surtout attiré notre attention — et ceci a son importance, bien que, précédemment, l'école allemande nous ait enseigné la même chose, — c'est le rôle considérable des additions que la mentalité fait aux données des sens et la difficulté à laquelle tout analyste rigoureux se heurte lorsqu'il veut légitimer cette extension à un point de vue rigoureusement logique.

(1) *Essentials of logic*, p. 162.

PRAGMATISME

Cette théorie, à tendances idéalistes et plus encore monistiques, s'est développée surtout sous l'action du psychologue William James, auteur bien connu en France par sa *Théorie des émotions*. Avant lui, certains penseurs avaient émis des idées nettement pragmatiques, entre autres Peirce, dont un article remarquable fut publié, en traduction, dans la Revue philophique (1878-1879) (1). L'œuvre principale de James, qu'il intitula *Principes de psychologie*, fut extrêmement féconde dans les pays de langue anglaise, bien que les théories qu'il y a émises aient parfois reçu des applications très différentes de celles que l'auteur même prévoyait, ou encore qu'elles aient été considérablement modifiées ou amplifiées, et que les idées actuelles s'éloignent considérablement de celles que M. Peirce a exprimées au début.

La partie de l'ouvrage de M. W. James qui a de l'importance pour notre sujet est celle qui traite de la croyance ou du sens de la réalité ; nous y trouverons en germe les idées que défendirent par la suite l'auteur et les autres pragmatistes ou humanistes, car certains d'entre eux préfèrent cette dernière dénomination, voulant dénoter par là, suivant une formule ancienne (Protagoras), que dans leur système l'homme est la mesure de toutes choses.

M. Dewey fait observer à ce propos que la nature humaine, dont parle M. Schiller, — un des principaux adeptes de la théorie,— ne peut être entendue comme étant purement subjective ; elle ne peut être incluse dans une individualité purement psychique ; sinon, dit-il, la critique aurait le droit de condamner l'humanisme comme sceptique ou sollipsistique (*Psychological Bulletin*, 15 sept. 1904, p. 336). Il faut en réalité, semble-t-il, non seulement comprendre par là qu'une chose n'a la valeur d'existence que dans la mesure où l'intelligence lui concède cette valeur, que l'intelligence humaine est le facteur commun et

(1) *La logique de la science*, 1878, t, VI, pp.553 et suiv.

l'étalon de tout ce qui a de la réalité, mais encore que tout ce qui ne peut être connu par l'homme (tel Dieu ou les vérités éternelles) doit être rejeté du domaine de la philosophie.

Bien que tous les auteurs qui se réclament du pragmatisme, ou dont les théories ont des rapports étroits avec lui, ne soient pas toujours absolument conséquents avec le point de départ,— car il ne s'agit pas d'une école ayant un maître reconnu, — nous pouvons affirmer que ce point de départ se rattache nettement à l'école idéaliste, car il admet que tout est fonction de l'idée et que tout se pose en fonction d'elle. La tendance des auteurs a surtout été d'éviter de faire appel à un monde objectif, qu'il soit posé comme entité première, ou qu'il soit imposé comme une nécessité immanente à notre vie mentale.

Il en est résulté fatalement le besoin de rechercher un critérium de réalité et de vérité, purement mental encore, et c'est, pensons-nous, la solution proposée sous ce rapport qui caractérise l'école et la rend digne d'une réelle attention.

M. le professeur Dewey, de l'université de Chicago, le plus intéressant des logiciens de l'école à notre avis, affirme ainsi son idéalisme dans une réponse qu'il a adressé à M. Hodgson, l'auteur d'un ouvrage considérable sur la métaphysique de l'expérience : Tenant ferme à ce que la psychologie m'enseigne, je dois admettre que l'agent ou substratum et le contenu qu'il supporte sont des aspects déduits analytiquement, de la seule réalité existante : l'expérience consciente..... Pour moi, il me semble que ce mouvement (de changements et d'états) et le monde sont également des constructions psychologiques, bâties par des processus psychologiques.... — Nous n'avons pas de distinction toute faite entre l'agent individuel et le monde de l'expérience qui s'oppose à lui ; mais nous savons simplement que chacun d'eux est construit au moyen de matériaux communs, par un processus simultané. Les idées de nous-mêmes comme individus (non nous-mèmes comme individus) sont construites par notre expérience du monde et vice versa (1).

Selon M. Dewey, il n'existe pas de raison plausible pour admettre un autre monde que celui de la conscience, et son idéalisme est bien voisin du monisme idéaliste de Fichte, de

(1) Mind : 1887, p. 86.

Schelling et de Hegel, dont, comme beaucoup de philosophes américains d'ailleurs, il a subi l'influence, mais qu'il a fécondé par les idées apportées par la science contemporaine.

Pour James, la réalité n'est un absolu sous aucun rapport, c'est un produit de l'activité même de notre mentalité consciente ; et elle n'est pas une, car chacun des domaines de notre pensée a son espèce de réalité particulière : l'art, la religion, la science et même la fantaisie et le délire, chacun d'eux suivant sa propre manière. Tout homme cependant attribue une prépondérance à l'une ou l'autre de ces réalités, parce qu'il a des habitudes dominantes d'attention, et l'homme, en pratique, choisit parmi ces domaines variés l'un ou l'autre qui devient pour lui le monde des réalités dernières (1). C'est-à-dire, en d'autres termes, que les connaissances de la réalité que nous avons sont fonction de l'état actuel de notre mentalité personnelle, que celle-ci soit saine ou maladive, calme ou exaltée. — Ceci forme certainement une conception très large de la vérité, mais elle nous semble très légitime ; elle s'impose même, croyons-nous, si l'on refuse d'admettre que la vérité est d'une essence supérieure à notre psychologie. Mais il importe, dans ces conditions, de trouver une norme de vérité qui puisse s'appliquer à ces différents domaines et particulièrement à celui de la raison.

Or, ni James, ni aucun humaniste, n'admettant rien en dehors de ce qui peut être connu, ne contestent pas que la vérité soit uniquement le résultat de nos conceptions. « Toute relation avec notre esprit », dit le même auteur, « en l'absence d'une relation plus forte que la première, suffit pour rendre un objet réel ». La notion de réalité n'est pas absolue, mais nous la connaissons à tous ses degrés (hallucination ou rêve, p. ex.). Tous les états de conscience entraînent une croyance plus ou moins forte en leur réalité, et cette réalité se confond avec la croyance que nous avons en l'état de conscience. Mais, parmi ces états divers, le monde des sensations occupe un rang tout particulier ; toute sensation d'emblée entraîne avec elle la notion ou le sentiment de sa réalité. Les sens sont nos seuls guides pour l'analyse de ce sentiment ; c'est en fonction des sensations qu'ils nous donnent que toute réalité se pose ; les objets sensibles sont ou nos réalités

(1) William James : *Principles of psychology*, t. II, p. 293.

ou les tests de nos réalités, et tout système conçu, pour être admis comme vrai, doit au moins comprendre en lui la réalité des objets sensibles. Le système qui prévaudra comprendra le plus grand nombre de ces objets et les expliquera définitivement, ou prétendra les expliquer ainsi (1).

L'idée de l'objet en soi est rejetée, en tant qu'existant indépendamment de nos états de conscience ; M. Dewey s'explique catégoriquement à ce sujet : l'existence d'une sensation ne réside que dans le fait qu'elle est connue. — Appeler des groupements de sensations : des choses en soi, est absurde.... tout ce qui est, existe pour la conscience dans l'entendement (2). Il s'ensuit évidemment que cette notion de réalité externe ne peut intervenir pour établir la notion de la réalité et que les caractères de celle-ci doivent être déterminés exclusivement en fonction des états de conscience.

Cette question de la réalité a été un champ de lutte intense entre les pragmatistes et leurs adversaires, et son explication forme d'ailleurs, comme nous l'avons dit, un des côtés saillants du pragmatisme. M. James, dans le résumé ci-après qu'il donne de sa doctrine, insiste sur ce point. Pour lui les principaux caractères du pragmatisme sont :

1° Une expérience, qu'elle soit de l'ordre du percept ou du concept, doit être conforme à la réalité pour être vraie.

2° Par *réalité*, l'humanisme n'entend rien de plus que les autres expériences conceptuelles ou perceptuelles avec lesquelles une expérience actuelle donnée peut en fait se trouver mêlée.

3° Par *conformité*, l'humanisme entend : *tenir compte*, de telle manière qu'intellectuellement ou pratiquement on obtienne un résultat satisfaisant.

4° « Tenir compte » et « être satisfaisant » sont des termes qui n'admettent pas de définition, tant sont nombreuses les voies par lesquelles ces désidérata peuvent pratiquement être réalisés.

5° Vaguement et en général, nous « tenons compte » d'une réalité en la *préservant* (ou conservant) dans une forme aussi peu modifiée que possible. Mais pour être satisfaisante, elle doit

(1) *Op. cit.*, pp. 299-301-312 et 598.

(2) *The psychological standpoint.* (Mind. 1886, pp. 4 et 8).

ne pas contredire d'autres réalités en dehors d'elle, et qui, elles aussi, tendent à être préservées. Tout ce qu'on peut dire d'avance, c'est que nous devons préserver toute l'expérience et réduire au minimum les contradictions dans ce que nous préservons.

6° Les deux faits : que les expériences conceptuelles, aussi bien que les expériences perceptuelles tendent à être préservées et que cependant elles interfèrent les unes avec les autres, sont le fondement de ce qui est appelé « objectivité », ou indépendance de la réalité, à laquelle l'expérience présente doit se conformer.

7° La vérité qu'exprime l'expérience qui se conforme à la réalité peut être une addition positive à la réalité antérieure, et d'autres jugements ultérieurs peuvent avoir à s'y conformer à leur tour. Cependant, virtuellement au moins, cette vérité pouvait exister antérieurement. Mais pragmatiquement la vérité virtuelle et la vérité actuelle signifient la même chose : la possibilité seule décide, *lorsque la question est posée* (1).

Comme on le voit, le pragmatisme prend son point d'appui sur une théorie de la vérité, et la conception de celle-ci se ramène en dernière analyse à un phénomène d'association ; la vérité d'une idée ne peut être conclue que des conséquences de cette idée et surtout de ce que ces conséquences soient bonnes (2). C'est à définir ces conséquences, dont parle M. James, qu'un autre champion de la théorie, M. Schiller, s'est surtout appliqué : ce sont les fins humaines, c'est-à-dire les conséquences *pratiques* qui, selon lui, sont les déterminants essentiels de la vérité et de l'erreur (3). Notre action crée notre certitude, mais bien entendu ce terme *pratiques* n'entraîne pas l'idée d'un utilitarisme étroit. — Voici d'ailleurs comment cet auteur a cru devoir spécifier à son tour les caractères distinctifs du pragmatisme :

1° La reconnaissance entière et méthodique de l'influence de la finalité de la vie mentale sur toutes nos activités de connaissance.

2° L'application consciente, à la théorie de la connaissance

(1) Mind : octobre 1904, pp. 474 et 475. — Le 7° manque peut-être de clarté. M. Lalande a éprouvé la même difficulté que nous à le traduire (Rev. philosophique 1906, février, p. 134).

(2) W. James. Mind, octobre 1904, p. 458.

(3) Mind, avril 1905, p. 235.

de la psychologie téléologique suggérée par une métaphysique volontariste.

3° A un point de vue négatif, une protestation contre la tendance à s'abstraire de la finalité actuelle de notre expérience lorsqu'on construit des théories de la pensée et de la réalité.

4° L'admission que les « vérités » sont des valeurs et que les « réalités » ne sont pas indépendantes de nos « vérités », ni nos « vérités » de nos « biens » (1).

Ce sont là les caractères sur lesquels il appuie dans son ouvrage principal. Dans un numéro subséquent du *Mind* il les complète par les trois points ci-après d'ordre plus directement logique :

5° La signification dépend du but ;

6° La signification d'une règle réside dans ses applications ;

7° La vérité d'une assertion dépend de ses applications (2).

Ces deux dernières formules sont reprises à M. A. Sidgwick, dont nous avons parlé précédemment.

En somme, les deux fondements du pragmatisme que nous donnent MM. James et Schiller se basent sur des points de vue très différents, sans être pour cela contradictoires. M. James part d'un point de vue d'après lequel l'unité, c'est-à-dire l'accord de nos phénomènes mentaux, est considérée comme essentielle, que ces phénomènes mentaux soient des idées formées, des sensations actuelles ou des expériences à venir. Développant ce dernier point, il voit qu'en cas d'antagonisme, c'est le résultat que l'une et l'autre thèse aura dans la vie même qui décidera de sa vérité ou, si l'on veut, de sa valeur. Ici, à son tour, M. Schiller n'a pas tort d'introduire la notion de finalité, puisque ces conséquences seront fonction de nos volontés, quelle que soit l'interprétation — déterministe ou autre — que l'on donne de celle-ci.

L'idée centrale du pragmatisme est que les idées vraies sont celles qui réussissent (3), mais il est entendu que c'est là un critérium qui n'est pas d'une application constante, car cette épreuve peut être difficile. Il va de soi, et tous les auteurs l'admettent

(1) *Humanism*, p. 8. Une traduction de cet ouvrage paraîtra chez F. Alcan.

(2) Mind, Avril 1905, p. 237.

(3) *Simmel :* Archiv für systematische Philosophie, I, p. 34.

implicitement ou explicitement, qu'on n'en fait usage que pour les cas douteux et que pour les moments de l'idée où son application à l'expérience est possible ou aisée ; ailleurs on se borne à la croyance que l'on a acquise ou, si l'on préfère, à l'habitude des résultats heureux. « Le pragmatiste, comme tout autre mortel, en règle générale rejettera une affirmation comme fausse lorsqu'elle est incompatible avec un grand système de théories et de faits acceptés, prouvés par un longue épreuve, étayés par des expériences et confirmés par l'épreuve pratique du succès » (1). C'est là, croyons-nous, le sens des caractères donnés par M. James. La vérification dernière à laquelle on doive avoir recours est l'expérience et non le raisonnement ; ce que M. Schiller exprime en ces termes : « la vérité et nos connaissances de la réalité sont établies et vérifiées par leurs résultats ; tôt ou tard elles sont amenées à l'épreuve certaine des expériences qui réussissent ou qui échouent, c'est-à-dire qui donnent ou refusent satisfaction à quelque intérêt humain » (2).

A ce terme *expérience* il faut accorder le sens le plus large, et certes aucun pragmatiste, croyons-nous, ne refusera de faire sienne cette expression de M. Ward que « l'expérience c'est la vie ». Alors l'épreuve dernière de toute idée et de toute vérité même sera bien sa fécondité (3). L'expression elle-même n'est guère difficile à retrouver d'ailleurs chez les disciples de l'école. M. S. F. Mac Leman, un disciple de M. Dewey, écrit que l'idée vraie est féconde ; elle nous mène de l'anticipation à la réalisation. L'idée fausse, par contre, est stérile et impuissante à amener le résultat promis (4). C'est l'extension de l'épreuve au domaine de la vérité tout entière, depuis la plus simple et la plus concrète jusqu'à la plus abstraite et la plus théorique, qu'applique l'homme d'action. « Notre point de vue, dit M. John Dewey, ne connaît de distinction fixe entre les valeurs empiriques de la vie non réfléchie et le processus le plus abstrait de la pensée rationnelle. Il ne connaît aucun abîme entre la plus haute envolée de la théorie et le contrôle que l'on exerce sur

(1) Cf. Hoernlé : *Pragmatism v. absolutism*. Mind, July, 1905, p. 319.
(2) Mind, Avril 1905, p. 238.
(3) Cf. Seth, *Man's place in the Cosmos*, p. 307.
(4) *Typical stages in the development of judgment*, p. 131.

les menus faits de la construction pratique et de la conduite ; on passe, suivant l'occasion et l'opportunité du moment, de l'attitude de l'action à celle de la pensée et inversement (*Studies in logical theory*, 1903, p. 9). Et par là le pragmatisme se rattache directement à l'utilitarisme que Bacon a introduit dans la philosophie anglaise et qui y a trouvé tant de défenseurs depuis lors.

La vérité, au point de vue pragmatique, devient ainsi essentiellement dynamique et évolutive, elle ne se pose plus nulle part en tant qu'absolu, soit réalisé, soit à atteindre, car, puisque sa validité ne repose sur aucune évidence qui lui soit inhérente, elle ne peut être éternellement immuable. C'est surtout sous cet aspect que M. Moore considère la doctrine « dont la principale tentative est le problème du changement, du développement ; c'est une tentative pour atteindre une conception de l'unité et des différences, telles que le permettra le mouvement *réel*. C'est une croisade pour dégager le changement des limbes de l'apparence, et la réalité des souches d'une unité invariable » (1).

M. John Dewey, que les pragmatistes réclament comme un des leurs, marque très bien ce caractère évolutif de la réalité : « depuis que la réalité, dit-il, doit être définie en termes d'expérience, le jugement apparaît comme le moyen par lequel procède l'évolution effectuée consciemment. — Il n'y a, par suite, aucun étalon de la vérité en général (ou de succès dans la fonction de connaître), à l'exception du postulat que la réalité est dynamique et évoluante et, si l'on se place à un point de vue particulier, à l'exception des fonctions spécifiques que la connaissance est appelée à exercer, en réajustant et en étendant les moyens et les fins de la vie » (2). Non seulement l'idée d'évolution, mais encore la théorie darwinienne de la sélection est appliquée au domaine psychique : les idées évoluent, seules les plus aptes survivent, et l'aptitude consiste en leur vérité, c'est-à-dire dans la possibilité de s'adapter aux expériences. La vérité s'établit par l'élimination de l'erreur.

M. Dewey, que nous aurons à citer maintes fois encore, s'ex-

(1) Psychological Bulletin, 15 novembre 1904, p. 416.

(2) John Dewey. *Studies in logical theory*, 1903, introduction, X.

prime, à notre avis, d'une manière bien intéressante sur cette question : « Les données, en réalité, sont précisément ce qui est sélectionné et mis à part comme présent, comme immédiat ; ainsi elles sont *données* à la pensée *ultérieure.* Mais la sélection s'est faite en vue des besoins de la pensée ; c'est une fixation du capital dans la voie du non-troublé, du non-discuté, sur lequel la pensée peut compter en ce cas particulier. Il n'est donc pas étrange qu'il ait une aptitude spéciale à s'adapter au travail ultérieur de l'esprit. Comme il a précisément été choisi pour cette fin, l'étonnant serait qu'il n'y fut pas apte » (1).

L'idée est réellement considérée sous une forme organique, en laquelle on se refuse d'admettre qu'un élément ou un système soit absolument statique et pour toujours fixé en son état actuel. Si la faculté d'évolution est l'essence même de la vie, une fixité absolue ne peut trouver place dans la vie de notre intelligence.

Miss Helen Bradford Thomson, une logicienne de l'école de Chicago, parle de la question en ces termes : « Comment pouvons-nous être jamais certains que le fait que nous avons découvert soutiendra l'épreuve des constructions mentales ultérieures ? Peut-être n'approchera-t-il pas davantage de la réalité que celui qu'on a écarté. Evidemment nous ne pourrons jamais être certains qu'un contenu particulier de la pensée représentera la réalité d'une façon si exacte et si parfaite qu'il ne devra jamais être modifié. Si, toutefois, le test de la réalité consiste en ce qu'un phénomène de conscience donné soit adéquat comme stimulus d'action, nous avons un étalon dont nous pouvons nous servir comme moyen de contrôle » (2).

Le principal absolu que le pragmatisme tente d'éliminer est celui de l'objet en soi : « il évite et dénie tout dualisme entre la réalité et la pensée, en ce sens que la pensée, ou connaissance, représente ou révèle sous quelque forme un système de réalités qui seraient déjà fixées, définies et absolues, différentes du processus de la connaissance » (3). C'est également la question que se pose Miss H. B. Thomson en ces termes : « Ne serait-il pas

(1) *Op. cit.*, p. 57.

(2) *Bosanquet's theory of judgment.* In John Dewey, p. 107.

(3) Marc Baldwin. *The limits of pragmatism.* Psychological Review, janv. 1904, p. 30.

possible de supprimer du processus du jugement la réalité présupposée.... et de nous contenter de l'espèce de réalité qui apparaît dans le processus du jugement ?.... Ce n'est pas la vérité, mais plutôt quelque relation spécifique dans l'expérience, quelque chose qui caractérise une idée plutôt qu'une autre, de sorte que le problème est celui-ci : Quelles sont les marques par lesquelles nous distinguons un rapport exact d'un rapport faux ? Et à cela elle répond : c'est le critérium pratique de ce qui pourra agir de fait. Ce qui peut être considéré comme admis pour la base d'une action ultérieure est regardé comme réel et vrai. Cela reste vrai aussi longtemps — et seulement aussi longtemps — qu'il continue à remplir cette condition » (1).

C'est sur le point de la réalité en soi du monde ambiant, du milieu, que M. Baldwin se sépare des pragmatistes absolus. Ecoutons son argument qui ne manque pas d'une certaine force : « Même, dit-il, du point de vue strictement psychique, même pour la pensée réfléchie, il n'y a pas entière autonomie dans le mouvement de la pensée. La chose est vraie à ce point que les déterminations de la réalité, non seulement dans la sphère du monde externe, mais aussi dans celle de la pensée la plus abstraite, diffèrent quant à la place à donner à des coefficients tels que résistance, obstination, limitation d'activité, expérience de contrôle, mais on ne se demande pas comment en réalité ils sont là. La réalité, le fait, la vérité est, d'une façon ou d'autre, ce à quoi l'on *doit* s'adapter, ce qui *doit* être reconnu, quelles que soient les autres choses que l'on refuse de reconnaître. Exprimant ceci en termes purement psychologiques, sensoriels ou autres, nous devons dire qu'il y a des modes d'expérience consciente, entrant essentiellement dans la détermination de la vérité, et qui ne sont pas déterminés entièrement par des modes d'expérience antécédents ; ceux-ci ont précisément leur place et leur valeur en vertu de leur caractère de déterminer essentiellement la réalité future... »

« Maintenant, se demande encore M. Baldwin, quelle est la signification de ce milieu dans la théorie pragmatique ? Nier qu'il existe un tout auquel on s'adapte progressivement, serait, semble-t-il, renoncer à la méthode pragmatique ; car alors il

(1) In John Dewey, *op. cit.*, pp. 104 et 105.

n'y aurait de recours que dans la position idéaliste que la pensée est un système théologique se suffisant à soi-même et se développant soi-même » (1).

Le thème général du pragmatisme doit imposer une théorie monistique pour l'être et le milieu, le moi et le non-moi, sous peine de retomber dans un dualisme général. Il ne peut admettre, sans contredire à son point de départ, que ce milieu soit un tout existant en soi-même, indépendamment de l'idée, et guidant celle-ci vers une connaissance absolue et définitive de ce milieu. Tâchons de préciser davantage cette difficulté. Le milieu, quel que soit le sens qu'on lui donne, nous apporte des expériences et des obstacles qui ne sont pas créés directement par notre mentalité, puisque l'effort de celle-ci vient s'y briser et que les expériences viennent modifier la direction de nos tendances acquises. Quelle est la nature de ces obstacles et de ces faits, et, surtout, quel est leur lien avec notre acquis mental antécédent?

Certes, les théoriciens en question n'ont pas omis de faire usage d'un phénomène mental qui leur donne une indication précieuse dans la défense de leur thèse ; ils sont trop psychologues pour pouvoir omettre un fait de ce genre, ayant cette importance, d'autant plus qu'il constitue un parallèle précieux avec les phénomènes de même ordre de la biologie, et qu'il répond trop à leur base évolutionniste. L'être, au point de vue biologique et au point de vue psychique, se développe en fonction continue, chaque état subséquent est en rapport étroit avec l'état antécédent, c'est-à-dire déterminé, sinon complètement, au moins en ce sens que l'état antécédent fera partie intégrante de l'état suivant. C'est à cela que répond le phénomène de choix. L'être ne s'assimile que ce qui est en rapport de continuité avec son état, il faut que l'être soit apte à recevoir l'image nouvelle, ou, comme M. Schiller s'exprime : avant que les faits puissent être découverts, il faut l'œil pour les voir (2). Au lieu d'être données, comme Berkeley lui-même l'admettait, les sensations, si elles ne sont pas créées par le moi, sont tout au moins choisies et déterminées par lui.

(1) Marc Baldwin. Psychological Review, janv. 1904, p. 34.

(2) *The progress of psychical researches.* Forthnightly Review, janvier, 1905, p. 60.

M. Baldwin lui-même admet la relation de continuité dont nous venons de parler et l'applique même au principe de vérité dont il fait un corrollaire du phénomène de choix : « le contenu d'une expérience n'est pas choisi parce qu'il est vrai, il est vrai parce qu'il est choisi » (1).

M. Moore, en tant que pragmatiste convaincu, ne peut évidemment que se rallier à cette idée (2). M. W. James avait d'ailleurs noté la chose dans ses *Principes de Psychologie* : « toute la distinction du réel et du non-réel, toute la psychologie de la croyance, de la négation et du doute, est basée sur deux faits mentaux : 1° nous sommes exposés à avoir des idées différentes au sujet d'une même chose, 2° quand nous avons fait cela, nous pouvons choisir la manière de penser à laquelle nous adhérons et celle que nous rejetons » (3). La croyance est donc, en dernière analyse, soumise à notre choix, ou est déterminée par l'intérêt que nous y apportons. Mais M. Dewey a été bien autrement catégorique sous ce rapport, et son affirmation touche un peu au paradoxe : « Les choses, dit-il, arrivent quand elles sont désirées, et de la manière dont elles sont désirées ; et leur qualité est précisément la réponse qu'elles donnent aux conditions qui les appellent, ainsi que le progrès qu'elles procurent par le fait qu'elles sont la seule issue qui se rencontre et qui soit apte à donner le mouvement à l'ensemble » (4).

M. Schiller, dans le volume *Personal Idealism* (*Axioms as Postulates*) est d'ailleurs fondamentalement d'accord avec M. Dewey ; il exprime la même idée en ces termes : « Toute chose qui est vraie est devenue vraie par la seule (!) raison que des personnes ont désiré ou demandé qu'il en fut ainsi ; par suite, l'univers a été construit uniquement par des efforts personnels ». Que la volonté soit une des bases indispensables sur laquelle se crée la réalité, la chose peut certes être admise, mais cependant elle n'est pas le seul facteur en ce domaine.

Le pragmatisme constitue, en ordre subsidiaire, une réaction

(1) *Development and Evolution*, chap. XVII.

(2) Psychological Bulletin, 15 novembre 1904, p. 420.

(3) *Op. cit.*, II, p. 290.

(4) *Psychology and phylosophic Method*. The University chronicle. — Berkeley, 1899, p. 174.

violente contre l'autorité *absolue* du fait, qui règne sans conteste dans la théorie empirique ; le fait lui-même n'est pas une entité invariable, un but auquel notre mentalité *doit* s'adapter ; bien au contraire, lui-même est mobile et changeant ; et surtout il est variable en fonction des éléments psychiques qui peuvent le produire ou le conserver. Les sciences, en progressant dans une large mesure, font les faits qu'elles utilisent et systématisent. Les faits eux-mêmes sont devenus fonction de l'acquis ; « ils sont » dit M. Schiller, « loin d'être rigides », « irrévisibles, des forces triomphantes de la nature ; ce sont des produits artificiels de notre sélection, de nos intérêts, de nos espoirs, de nos craintes » (1). Si nous opposons des faits à des théories erronées (anciennes, par exemple) ce sont toujours des faits tels que nous les connaissons, tels que nos théories nous les représentent, car tout fait, non seulement est sélectionné en fonction de notre moi actuel, mais il est interprêté en fonction de ce moi, et c'est pourtant sur ces faits personnels que nous fondons nos théories et basons nos actions » (2).

C'est ici qu'intervient le caractère finaliste de la théorie et le côté volontaire de notre être sur lequel M. James a beaucoup insisté, surtout dans sa conférence célèbre sur la volonté de croire ; on y trouve même cette question topique : « Peut-on appeler logicien celui qui ne réserve aucune place au côté volontaire de notre être ? » (3) — Le sentiment lui-même est, d'après notre auteur, légitimement appelé à trancher certaines questions : « Le côté sentimental de notre être, non seulement peut, mais il doit former une option entre diverses affirmations, là où il s'agit d'une option réelle, qui, suivant sa nature, ne peut être faite d'après des bases intellectuelles ; car, lorsqu'en certaines circonstances on dit : « Ne prenez aucune décision, mais laissez la question ouverte ! », ceci même est un choix conforme au sentiment, — de même que si l'on se décide pour le oui ou le non — et est menacé du même danger de perdre la vérité » (4). Ceci rappelle bien la phrase de Pascal que notre auteur cite

(1) *The progress of psych. researches, op. cit.*, p. 60.

(2) Hoernlé : *Pragmatism v. absolutism* (Mind, 1905, p. 445).

(3) W. James : *Der Wille zum Glauben* (trad. Lorenz), p. 11.

(4) *Id.*, p. 12.

d'ailleurs : « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas. »

Mais ces raisons qui déterminent notre choix, volonté ou sentiment, de quel ordre sont-ils ? Faut-il les considérer comme l'ont fait les spiritualistes, comme des effets d'une faculté spéciale que nous avons en nous-mêmes, et admettre ainsi un autre absolu ? Ou faut-il admettre qu'elles sont déterminées à leur tour par nos états psychiques et leurs rapports ? Les pragmatistes, dans la défense de leurs idées, n'ont guère beaucoup insisté sur le fait. Pour nous d'ailleurs la question devient d'ordre purement psychologique et sort de notre cadre.

Revenons-en à la question que nous examinions et traitant de la réalité du monde extérieur. Puisque la vérité s'établit par le choix que nous faisons de l'expérience, celle-ci, en elle-même, dès qu'elle est assimilée à notre acquis, doit constituer la vérité, ou du moins former une base sur laquelle la vérité se développe. Schiller l'affirme en ces termes : « la seule réalité qui puisse nous servir de point de départ est notre propre expérience personnelle et immédiate. Nous pouvons, par conséquent, poser que toute expérience comme telle est réelle, et qu'aucune réalité subséquente ne peut être atteinte, sinon par cette base et par l'incitation d'une telle expérience immédiate... la distinction de l'apparence et de la réalité ne dépasse pas notre propre expérience, mais naît en elle. Elle ne constitue pas une relation entre notre monde et un autre, ni elle ne nous porte pas à faire une excursion dans un domaine qui est inexorablement réservé à la joie suprême de l'absolu » (1).

On doit en conclure que notre choix détermine l'expérience et que celle-ci ne présuppose pas l'existence en soi d'un monde ambiant. Notre mentalité a en puissance (pour reprendre un terme ancien) son état subséquent, mais celui-ci y est-il *complètement* prédéterminé ? Si oui, quel est le rôle des obstacles qui empêchent notre développement et qui ne sont pas le produit de nos tendances, mais qui, au contraire, les arrêtent dans leur réalisation ? C'est là un point que le pragmatisme n'a pas complètement traité, et sur lequel la critique de M. Baldwin porte efficacement, semble-t-il, en l'état de développement actuel du pragmatisme et qui, pourtant, a été entrevu, puisque

(1) *Humanism*, p. 192. — Mind, juillet, 1903, p. 348.

M. Royce nous dit que ce que nous expérimentons est, sous un aspect. toujours notre propre volonté contrainte par les faits (1).

Certes, ils trouvent des arguments solides pour établir que l'existence en soi du monde ambiant est une théorie peu satisfaisante et peu utile. Elle ne peut avoir de rapport avec notre mentalité que si elle est elle-même un système d'idées préexistant, nécessitant alors l'existence d'un être qui aurait ces pensées ; sinon, elle pose, — comme Dewey l'a reproché à la thèse de Lotze, — une réalité inconnue au-delà de toute connaissance et qui, toute inconnue qu'elle est, est prise comme test de la valeur de nos idées. Deux thèses qui expliquent le connu par l'inconnu.

Çà et là cependant apparaissent certaines tentatives pour interpréter le milieu. Schiller notamment nous dit que « connaître est en soi une sorte d'action qui, comme tout autre mode d'action, modifie le monde de la réalité dans lequel il apparaît, les objets vers lesquels il se dirige, et la nature précise de la réalité ne subsiste pas en dehors ou derrière le processus de la connaissance ». — Et pourtant, nous retrouverions aisément dans ces écrits maintes et maintes références à la conception, qu'ils combattent avec opiniâtreté, de la réalité absolue du monde. Rappelons seulement que Peirce, qui a été invoqué comme un des initiateurs du pragmatisme, donnait comme postulatum fondamental de la méthode scientifique : « Il existe des réalités dont les caractères sont absolument indépendants des idées que nous pouvons en avoir » (2).

Plus intéressante et plus conforme à la doctrine nous semble être la pensée de Miss Bradford qui, au lieu d'envisager le monde réel comme existant en soi, indépendamment du jugement que nous portons à son sujet, le considère comme la totalité de l'expérience certaine (3); et comme nous l'avons dit maintes fois, le critérium que l'on a pour établir l'objectivité et la réalité d'un phénomène est le succès qui s'attache à l'acte de connaissance (4).

(1) *The world and the individual*, p. 30.

(2) Peirce : *La logique de la science.* Revue philosophique 1878, t. VI, p. 566.

(3) Miss H.B. Thomson : *op. cit.*, p. 125.

(4) Georg Mead : *The definition of the psychical*, 1903, p. 3.

L'épreuve appliquée pour établir la réalité des phénomènes nous indique immédiatement quelle est la signification de l'erreur. C'est une idée ou plutôt une tendance qui n'aboutit pas à un résultat. Comment reconnaîtrons-nous l'erreur ? En agissant comme si la chose était vraie et en voyant si elle heurte d'autres faits ou d'autres formes de notre connaissance ; c'est-à-dire qu'une réalité supposée se montre être vraie dans la mesure où elle se révèle capable de rendre notre vie plus harmonieuse ; elle s'expose à être rejetée comme fausse dans la mesure où elle est impuissante à affecter nos expériences ou exerce sur elles un effet préjudiciable. La connaissance est un pouvoir, car nous refusons d'admettre comme science tout ce qui ne satisfait pas notre désir de pouvoir (1). Ceci traduit bien un des caractères de la doctrine : le volontarisme dont nous avons déjà parlé. C'est en se plaçant à un point de vue similaire que Dewey donne à sa doctrine le nom d'instrumentalisme ; car pour lui l'idée, pas plus que l'expérience, n'est une fin, mais un outil pour l'expérience future. Un de ses disciples, M. Mac Leman, l'a dit à propos du jugement : « Le jugement est essentiellement instrumental. Sa fonction est de construire et d'épurer l'expérience en des instruments exacts pour la direction et le contrôle de l'expérience future par à travers l'action (2). »

Toute la fonction de la mentalité est considérée sous son aspect évolutif, aspect que le pragmatisme doit en grande partie à l'influence hégélienne ; une fin définitive ne se pose nulle part; un moment intellectuel, n'importe lequel, est l'instrument qui forme le moment qui le suit. Cette conception-là répond encore à l'idée d'évolution qui domine le système, elle en exprime le caractère de continuité. Un hiatus total n'existe et ne peut exister en une conscience. « Les données sensorielles de l'expérience, dit M. Dewey, distinctes en celà des constructions des psychologues, se présentent toujours dans un contexte ; elles apparaissent comme des variations en un continuum de valeurs. Même le tonnerre qui brusquement m'effraie (pour prendre le cas extrême de la discontinuité apparente et du manque de rapports), me trouble parce qu'il est considéré comme

(1) Schiller : *On preserving appearances.* (Mind. July, 1903, p. 352).

(2) Mc Leman : *Typical stages in the development of judgment*, p. 141.

une partie du même monde spatial dans lequel sont situées ma chaise, ma chambre et ma maison ; et il est considéré comme une influence qui interrompt et qui trouble, *parce qu'il* est une partie de mon monde ordinaire de causes et d'effets. La solution de continuité est elle-même pratique ou téléologique, et, ainsi, présuppose ou affecte la continuité du but, des occupations et des moyens dans le processus de la vie. Ce n'est pas la métaphysique, mais c'est la biologie qui impose l'idée que la sensation actuelle n'est pas seulement déterminée comme un événement dans un monde d'événements, mais que c'est un événement qui arrive à une période déterminée dans l'évolution de l'expérience, marquant un certain point dans son cycle » (1).

Le sens du mot expérience subit par le fait même une évolution nécessaire ; ce n'est jamais un phénomène isolé, quelque chose de totalement nouveau existant en soi-même, mais, au contraire, toute la série ordonnée des expériences constitue, comme tout, une expérience unique (2). Tout se tient, même un fait ou un objet déterminés ne peuvent être isolés que par abstraction. Ceci également donne immédiatement les caractères du jugement ; c'est une idée qui évolue, qui passe à un nouveau stade de développement : « les modes spécifiques par lesquels la pensée exerce son pouvoir accessoire — noms, concepts, jugements et inférences — sont des stades successifs dans l'organisation adéquate qui nous arrive d'abord comme donnée ; ce sont des stades successifs pour triompher des défauts originels de ce qui est donné.... la forme ou le mode de pensée qui marque la transformation continue des données et de l'idée, l'une par rapport à l'autre, est le jugement. Le jugement rend explicite l'apparition d'un principe qui détermine la connexion à l'intérieur d'un tout individualisé » (3). Miss Thomson à son tour, considère le jugement comme une adaptation, une réaction contre une situation donnée (4). Mais, psychologiquement, quelle est la nature de cet acte que nous appelons un

(1) *Studies in logical theory*, p. 58.
(2) Peirce : *What pragmatism is*. (Monist, 1905, p. 173.)
(3) Dewey : *Studies*, p. 59.
(4) *Op. cit.*, p. 111.

jugement ? « Tout jugement, dans sa réalité concrète, est un acte d'attention, et, comme tout acte d'attention, il inclut le fonctionnement d'un intérêt ou d'une fin, ainsi que le déploiement d'habitudes et de tendances impulsives (qui, en dernier lieu, impliquent des tendances motrices) au service de cet intérêt. Ainsi inclut-il la sélection tant de l'objet de l'attention, que du point de vue et du mode d'apercevoir et de l'interprétation. Changez l'intérêt ou la fin, et les matériaux choisis (le sujet du jugement) changent ; et le point de vue d'où on les regarde (partant, le genre de prédication) change aussi » (1).

Ceci ne représente qu'un cas déterminé de l'idée de la sélection des matières qui s'assimilent ; mais le jugement n'est pas une simple augmentation, une quantité qui s'ajoute purement et simplement aux quantités similaires précédemment acquises ; il implique également une transformation, une adaptation d'organisation et de groupement des matériaux qui se sont déjà assimilés.

M. A. W. Moore précise la chose d'une manière intéressante : « Les idées ne réfléchissent ni ne symbolisent une réalité statique, mais elles effectuent un travail actuel en réorganisant l'habitude, travail qui peut inclure la symbolisation, mais une symbolisation qui est une partie de la reconstruction actuelle. Les matériaux de cette reconstruction ne sont pas donnés par une réalité au delà de ce processus. Les matériaux ne sont autres que l'habitude désorganisée elle-même. Il y a ainsi continuité parfaite entre les matériaux et l'usage auquel ils doivent servir » (2). Mais alors, se demande-t-on, pourquoi, lorsque la réalisation est effectuée, ne reste-t-elle pas stable ; puisqu'aucune dualité n'existe, puisqu'il n'y a aucun élément moteur en dehors de l'idée, où la mentalité trouve-t-elle l'élément d'excitation qui l'oblige à détruire un équilibre nouveau lorsqu'il est formé. L'auteur que nous venons de citer répond en ces mots : « La réalité atteinte est une réalité d'activité, de développement, dont le propre mouvement crée toujours une demande pour de nouveaux buts, une pensée nouvelle et un nouvel effort ; une

(1) Dewey: *Logical conditions of a scientific treatment of morality*, 1903, p. 13.

(2) A. W. Moore : *Existence, meaning in Locke's Essay*, 1903, p. 17.

réalité qui promet non un « repos éternel », mais une « vie éternelle » (1).

Toujours le pragmatisme considère que l'action est le point de départ, et partant de là il renverse l'ancien processus physiologique de l'acte reflexe. « Ce que nous voyons, dit M. Dewey, écoutons, touchons, goûtons et sentons, dépend de ce que nous faisons, et non l'inverse ». Nous avons parlé maintes fois de l'importance que l'idée de sélection possède dans le pragmatisme, nous pouvons préciser ici, en disant que cette sélection se fait exclusivement en fonction de notre activité, que celle-ci détermine la ligne directrice de notre évolution. « Ce que la sensation est à un moment donné en particulier dépend entièrement de la manière suivant laquelle une activité est utilisée. Elle n'a pas de qualité fixe par elle-même. La recherche du stimulus est la recherche des conditions exactes de l'action, c'est-à-dire pour l'état de choses qui décide comment une coordination commençante pourrait être complétée » ; et encore, « le stimulus est cette phase de la coordination en formation qui représente les conditions qui doivent être rencontrées pour l'amener à une heureuse issue ; la réponse est cette phase de la même coordination en formation qui donne la clef pour rencontrer ces conditions, qui sert d'instrument lorsqu'on effectue la coordination heureuse. Elles sont pour cela strictement corrélatives et contemporaines. Le stimulus est quelque chose qui doit être découvert » (2). Nous sommes ici aux antipodes du réalisme courant ; c'est un idéalisme rigoureux qui se pose devant nous, et les auteurs, surtout ceux de l'école de Chicago, n'hésitent pas à poursuivre la théorie jusqu'en ses dernières conséquences.

Ceci est un des nœuds de la doctrine, qui nous permettra de comprendre le sens qu'ont prises les notions d'objectivité et de subjectivité. Voici quelques indications à ce sujet : « Quelque chose est objectif dans la mesure où, par l'intermédiaire du conflit, il contrôle le mouvement de l'expérience dans sa transition reconstructive d'une forme unifiée à un autre » (3). « Une

(1) A. W. Moore : *op. cit.*, p. 25.

(2) Dewey. *The reflex arc concept*. Psychological Review, t, III, pp. 368 et 370.

(3) Dewey. *Studies*, p. 76.

impulsion à réagir contre un stimulus, inhibée d'une manière plus ou moins définie, est la condition adéquate de l'apparition dans la conscience, du sens de l'objectivité. Aussi longtemps qu'une activité procède sans obstacle ou interruption et qu'aucun conflit ne se développe entre les réponses motrices poussées par les différentes parties ou aspects de la situation, la conscience de l'agent ne présentera pas la distinction de l'objectif et du subjectif » (1). La conception que les pragmatistes se forment de l'objectivité est très neuve ; selon eux, c'est un moment de transition dans l'évolution mentale, c'est ce qui guide le passage d'un état à un autre, et cet état se manifeste en fonction d'un obstacle que rencontre l'évolution. « Il existe, dit M. Dewey, un conflit entre les sujets et les contenus d'une expérience, et c'est en ce conflit, et à cause de lui, que les matières ou contenus apparaissent comme tels. Aussi longtemps que — pour nous — le soleil tourne autour de la terre, sans hésitation, ni doute, ce « contenu » ou fait n'est en aucune façon abstrait comme contenu ou objet. La réelle distinction qu'il a, comme contenu, de la forme ou mode d'expérience comme tels, est le résultat de la réflexion postérieure. Le même conflit fait que d'autres expériences prennent une objectivation consciente ; elles aussi cessent d'être des modes de vie et deviennent des objets distincts d'observation. Le mouvement de planètes, d'éclipses, etc. sont des cas de ce genre. Le maintien d'une expérience unifiée est devenu un problème, une fin. Elle n'est plus certaine. — Mais ceci inclut un rétablissement des éléments en conflit, tel qu'il leur permettra de prendre place quelque part dans l'expérience nouvelle ; il faut qu'on en dispose de façon ou d'autre, et finalement on ne peut en disposer que de la manière dont ils sont préparés ; c'est-à-dire qu'ils ne peuvent pas être simplement niés ou éliminés, mais ils doivent être compris dans le champ de l'expérience nouvelle ; cependant, une introduction de cette nature demande plus ou moins de modification ou de transformation de ces éléments (2). Notre auteur explique d'ailleurs comme suit la genèse des notions d'objectivité et de subjectivité : « chacun arrive avec

(1) H. Waldgrave Stuart. *Valuation as a logical process,* p. 255.

(2) Dewey. *Studies*, etc., pp. 49 et 50.

certaines distinctions toutes faites entre le subjectif et l'objectif, entre le physique et le psychique, entre ce qui est du domaine de l'intelligence et de celui des faits; 1° nous avons appris à considérer la région du trouble émotionnel, de l'incertitude et de l'aspiration, comme appartenant à nous-mêmes, de manière ou d'autre ; nous avons appris à poser en opposition avec ceci un monde d'observation et de pensée valable, comme quelque chose de non-affecté par notre humeur, nos espoirs, nos craintes et nos opinions ; 2° nous en sommes ainsi arrivés à distinguer entre ce qui est immédiatement présent en notre expérience, et le passé et le futur ; nous opposons l'empire de la mémoire et de l'anticipation à celui de la perception sensorielle, ce qui est donné à ce qui est idéal ; 3° nous sommes confirmés en notre habitude d'établir une distinction entre ce que nous appelons un fait actuel et notre attitude mentale à l'égard de ce fait : attitude de soupçon, d'étonnement ou d'investigation réfléchie » (1). L'idée de M. Dewey semble être que tout état renferme à la fois du subjectif et de l'objectif ; ce dernier, composé d'éléments sensoriels clairs, qui dirige l'évolution des états d'âme, et le premier, composé d'états moins définis qui sollicitent cette évolution. L'auteur nous a parlé précédemment du conflit qui existe dans les contenus de l'expérience : « Ce conflit, ajoute-t-il, inévitablement se polarise ou se dichotomise. Il y a quelque chose qui est resté immuable dans le conflit des incompatibles. Il y a quelque chose qui reste certain, non douteux. D'un autre côté, il y a des éléments qui sont rendus douteux ou précaires. Ceci donne le canevas de la distribution générale du domaine, d'une part en « faits » c'est-à-dire ce qui est donné : le présent ; et d'autre part, en idées : l'idéal, le conçu, la pensée » (2).

Et nous l'avons vu déjà, pour le pragmatisme le domaine des faits n'est pas un monde posé en dehors de notre mentalité, il est en relation avec elle, et varie avec elle ; il n'a pas de valeur absolue en lui-même, c'est au contraire le subjectif qui lui accorde cette valeur, c'est-à-dire sa signification. « Dans le processus logique, le donné n'est pas précisément l'existence réelle, et

(1) Dewey. *Studies*, p. 26.

(2) *Id.*, p. 50.

l'idée, l'irréalité psychique. Tous deux sont des modes d'existence, l'un de l'existence donnée, l'autre de l'existence mentale. Et si, en ces cas, l'existence mentale est vue par rapport à l'expérience unifiée à laquelle on tend, comme n'ayant qu'une valeur possible, le donné aussi est regardé, quant à sa valeur, comme incomplet et non certain » (1). La thèse est nettement finaliste, non en ce qu'elle pose une fin dernière, mais en ce que la fin que l'homme s'est posée détermine la valeur et la réalité à la fois de l'idée et du fait. Si l'idée est certaine en tant qu'idée et le fait en tant que fait, ce dernier peut être incertain en tant que signification ; le fait et l'idée sont deux composants et deux aspects de la réalité totale.

Ceci se retrouve clairement déjà dans l'acte de perception. M. Dewey, dans une étude publiée dans « Mind », insiste sur ce point : « Comme existence nous n'avons qu'un groupement de sensations sensorielles, plus fortes (c'est-à-dire perçues) et plus faibles (c'est-à-dire éveillées par d'autres), mais ce qui est perçu n'est un groupement de sensations d'aucune sorte..... ce qui est perçu est l'objet *or* avec ses propriétés diverses, devant lesquelles se trouve la sensation ; en résumé ce qui est perçu est la signification ; percevoir c'est interprêter, supprimez la signification et la conscience disparaît..... Les sensations acquièrent une signification en étant interprêtées par leurs relations avec le reste de l'expérience ; l'expérience commence quand l'intelligence projette quelque chose d'elle-même dans la sensation ».

Si la réalité est elle-même un élément dans l'expérience consciente, elle doit, comme telle, venir dans le domaine de la signification, le sens de l'expérience, et, par suite, ne peut être utilisée comme un étalon externe pour mesurer cette signification..... la réalité de l'expérience est, en résumé, un élément de son interprêtation, de sa qualité comme idée ou de relation avec l'intelligence (2).

Il va de soi, d'après ce qui précède, que l'objectif est différent d'individu à individu : « Le système de jugements qui définit ce qu'on appelle l'ordre objectif des choses est inévitablement unique pour chaque individu particulier. Il n'y pas deux hommes

(1) Dewey. *Studies*, p. 53.

(2) *Knowledge as idealisation* (Mind, 1887, passim).

qui puissent regarder le monde du point de vue des mêmes intérêts théoriques et pratiques, ni deux hommes qui puissent tenter d'acquérir pour eux-mêmes la connaissance du monde, avec des degrés identiques d'adresse et de précision ».

Le pragmatisme américain est l'expression locale d'une tendance philosophique générale, dont l'empirio-criticisme nous a donné l'expression en Allemagne, et dont MM. Blondel et Leroy ont été, peut-être, les interprêtes les plus caractéristiques en France. Comme l'empirio-criticisme, le pragmatisme a essayé de sortir violemment de l'ornière tracée par la métaphysique d'école, il a tenté de rapprocher davantage la philosophie de la vie courante, d'être une espèce de néo-positivisme. Et cependant, à mesure que les auteurs ont poussé plus loin leurs analyses, soit par le développement que les questions ont prises d'elles-mêmes, soit par la discussion avec leurs adversaires, les pragmatistes en sont revenus progressivement à des formes de pensées plus anciennes, et, chose assez bizarre, ils se sont surtout rapprochés de la théorie de Hegel, le plus métaphysicien et le plus abstrait des théoriciens de la connaissance.

On a discuté beaucoup au sujet du point de savoir si le pragmatisme a apporté des éléments essentiellement nouveaux à la philosophie. — Il est certain, d'une part, que ses partisans ont trop cru à la nouveauté de leurs thèses, qu'ils ont parfois trop vivement combattu les professionnels de la philosophie et n'ont pas cherché suffisamment à leur rendre justice, qu'ils ont trop souvent négligé de chercher chez les philosophes précédents le germe ou même l'expression de leurs propres idées, et, notamment, M. Lalande n'a pas eu tout-à-fait tort de dire qu'en frappant à grands renforts d'arguments sur le système de la connaissance-copie, ils n'enfoncent en réalité qu'une porte ouverte, voire même démolie depuis un siècle (1). Cependant, nous avons vu que cette idée de la connaissance-copie n'est pas aussi éteinte qu'on le dit, et que chez maints auteurs — et non des moindres — on en retrouve des traces très fortes et même l'affirmation explicite. Mais, si aucune des parties du pragmatisme n'est foncièrement neuve, il nous paraît incontestable

(1) Lalande. Revue philosophique, 1906, p. 142.

que sa tendance générale a assez puissamment rompu avec les traditions d'antan. La rigueur avec laquelle il a appliqué la théorie de l'évolution à nos phénomènes mentaux, même à ceux qui, en apparence, sont les plus fixes, lui appartient en propre, bien que l'hégélianisme et l'école anglaise presque tout entière nous eussent parlé de la chose, mais cependant en un sens moins rigoureux et moins concret, en somme : moins voisin des procédés des sciences naturelles ; surtout, mieux que tout autre, il a su préciser les éléments déterminants de notre évolution et a su définir en fonction de cette évolution nos diverses opérations mentales. C'est même, dirait-on, cette tendance qui a entraînée vers le pragmatisme un auteur allemand du plus grand mérite, M. G. Simmel, qui, lui aussi, considère l'utilité comme le facteur essentiel de survie de nos éléments mentaux et comme le seul créateur de la réalité (1).

Le pragmatisme a été un grand adversaire des vieilles théories absolutistes et, par son enthousiasme pour l'utilité et l'action, il a rejeté dans l'ombre maintes de ces discusions assez oiseuses qui conservaient encore un caractère prononcé d'ancienne scolastique. Certes, sa tendance première de se dégager de toute métaphysique a été un échec complet, et l'exemple de ses propres partisans en est la preuve la plus convaincante que l'on puisse demander. M. Peirce affirmait au début du pragmatisme qu'il y a des choses dont on ne doute pas et que c'est de celles-là qu'il faut partir (par exemple il y a des hommes, ils communiquent entre eux, ils s'accordent, ils luttent), ce qui n'a pas empêché ses continuateurs de rechercher les raisons de cette croyance, et, par suite, de donner une base métaphysique (idéaliste) à nos certitudes ; et la chose s'imposait forcément, si l'on voulait éviter de créer de nouveaux dogmes.

(1) G. Simmel : *Ueber eine Beziehung der Selectionslehre zur Erkenntnisstheorie.* Arch. für systematische Philosophie, 1895, p. 39 et 41.

ÉCOLE FRANÇAISE

L'école française, moins que toute autre, se laisse classer en écoles définies. On pourrait évidemment y former quelques groupes, tels que les positivistes, les néo-criticistes, etc., mais le plus grand nombre d'auteurs qui intéressent notre sujet ne pourraient s'adapter à l'un ou l'autre de ces cadres ; en général, le philosophe français a reçu trop d'influences diverses, se les assimile d'une manière trop personnelle et, il faut bien l'avouer, parfois très éclectique. — Nous nous bornerons à faire une notice séparée de l'école néo-scolastique, non seulement parce qu'elle se délimite nettement, mais encore parce qu'elle est la production presque exclusive, actuellement tout au moins, des pays de langue française.

Le réalisme se retrouve comme une espèce de survivance dans un nombre considérable d'œuvres, mais nous ne croyons pas qu'il se soit développé en théorie philosophique conséquente. Beaucoup d'auteurs ont été tantôt réalistes, tantôt idéalistes, sans tenter de synthèse et même sans noter la difficulté. Taine en est un exemple remarquable, car, si la chose existe déjà chez Stuart Mill, qui eut sur lui une grande influence, l'écrivain français accrut encore cette espèce d'éclectisme. Il va même jusqu'à affirmer un dualisme dans la sensation, c'est-à-dire qu'il pose en dehors de celle-ci quelque chose d'inconnu, à laquelle il donne le nom de propriété. Voici d'ailleurs, comment il s'exprime : « Les mots saveur, odeur, son, couleur, chaleur, désignent tantôt une propriété plus ou moins mal connue des corps environnants, des particules liquides ou volatiles, des vibrations aériennes ou lumineuses, tantôt l'espèce bien connue des sensations que ces corps, particules et vibrations excitent en nous. Mais la distinction est aisée à faire, car la propriété appartient à l'objet et non à nous, tandis que la sensation appartient à nous et non à l'objet » (1). — (Plus loin il dit

(1) *De l'intelligence,* t. I, p. 167.

que le mouvement est l'essence propre des corps, indépendante de nos représentations).

On ne pourrait être plus catégorique, nous semble-t-il ; l'objet a l'existence, indépendamment de toute image mentale, et la *propriété* elle-même, qui pourrait être connue, bien que plus ou moins mal. Conception quelque peu bizarre que cette propriété, qui est essentiellement autre que la sensation et qui, pourtant peut être atteinte par la sensation. L'objet a des propriétés et notre être a des sensations. C'est d'un réalisme extrême et bien peu de philosophes nous offrent des exemples aussi typiques. Mais comment concilier cette déclaration avec cette autre : que toute image a une tendance à paraître extérieure (1). C'est bien dire que c'est l'image qui engendre l'objet extérieur et non l'inverse, comme il le dit plus haut. — La théorie favorite de Taine est que la perception extérieure est une hallucination vraie (2), le premier temps en est une sensation et toute sensation engendre un fantôme intérieur, qui paraît objet extérieur; la conception d'une chose, comme illusoire, ne se fait que pour les idées environnantes (sensations d'une autre nature, témoignage d'autrui, etc.). Or, ceci est bien de l'idéalisme, puisque l'objet n'est qu'un complexe de sensations et d'idées et qu'il n'est pas fait appel à l'existence de quelque chose qui en soit totalement différent ; la seule chose qui intervienne, ce sont les sensations-réelles, nécessaires ou possibles (cf. Stuart Mill).

Taine oscille constamment du réalisme à l'idéalisme, il prend une position ambiguë et très vulnérable à la critique ; il ne serait guère difficile d'amplifier ce que nous avons dit à ce sujet.

L'œuvre de M. Rabier présente, elle aussi, à notre avis, certaines incertitudes sous ce rapport. Suivant en cela Stuart Mill, il admet que le jugement se rapporte aux choses, mais, d'autre part, nous sommes forcément enfermés dans nos idées, réduits à nos idées. Quant aux choses mêmes, nous ne les atteignons qu'à travers nos idées. Les choses ne deviennent objet de pensée que par un intermédiaire, par procuration si l'on peut dire, à savoir : en suscitant dans la conscience une idée qui les représente (3). Comment pouvons-nous passer de l'idée aux choses,

(1) *De l'intelligence*, t. I, p. 100.
(2) *Id.*, t. II, p. 10.
(3) *Logique*, pp. 18-21.

puisque l'idée est tout ce qui peut être connu. M. Rabier, par ailleurs, est moins affirmatif, et au lieu de poser les choses comme données premières, il les fait dériver d'une tendance naturelle et nécessaire de nos idées à s'objectiver. Mais, alors il ne peut y avoir concordance entre l'objet résultat de l'objectivation, qui est connue, et l'objet qui se trouve au-delà de l'image qui la suscite et qui, partant, est inconnue.

M. Thouverez est probablement l'auteur contemporain qui a été le réaliste le plus affirmatif et le plus critique. Le réalisme, selon lui, n'admet pas que les phénomènes se suffisent, il ne trouve pas dans le spectacle des apparitions sensibles la raison suffisante de leur ordre d'existence et de leur existence (1). Mais M. Thouverez, suivant en cela M. Thomas Reid, se pose aux antipodes du réalisme naïf ; c'est une réalité d'ordre tout à fait supérieur et idéal qu'il tente d'atteindre : c'est la loi dont la garantie dernière se trouve dans une sorte de sentiment esthétique. Cette loi est une réalité efficace, plus réelle dans sa manière d'être, inconnue de nous, que le monde qu'elle informe et que nous connaissons (2). Mais, outre ceci, l'auteur admet un réel dualisme entre l'esprit et les choses, entre la pensée et son objet, et retombe par là dans le réalisme classique.

Un autre auteur franchement réaliste, mais d'un réalisme moins métaphysique, est M. Evellin. Selon lui, l'être *est* absolument, car il possède une existence concentrée et autonome (3); loin de se laisser réduire à une apparence, l'être se pose comme la raison, invisible et nécessaire, de toute apparence, c'est l'absolu à la racine du relatif. Il ne faut pas dire que l'être dépend dans son existence de la pensée qui l'affirme, mais que la pensée ne l'affirme que parce qu'elle reconnaît qu'elle dépend de lui. L'être métaphysique est non un concept, mais une réalité (4).

Par contre, M. Renouvier est le philosophe de langue française qui a donné le système idéaliste le plus complet. Il l'a appelé le néo-criticisme et, en effet, son système, bien qu'ayant des affi-

(1) *Le réalisme métaphysique*, p. 6. (Paris, F. Alcan).
(2) *Id.*, p. 18.
(3) *La pensée et le réel.* Revue philosophique, t. 27, p. 250.
(4) *De la possibilité d'une méthode dans les problèmes du réel.* Rev. phil., t. 28, pp 1 et 2.

nités avec celui de Hume, se rattache directement à Kant, de la philosophie duquel il élague totalement la notion de l'objet en soi ou le noumène (1). — Il n'accepte, comme point de départ exclusif, que la représentation, qui seule est connue et fait tout connaître, et elle seule est la vraie réalité. Ce que nous connaissons n'est pas une apparence, parce que le néo-criticisme n'admet pas qu'il y ait une réalité connaissable au-delà ; les phénomènes sont les choses elles-mêmes, le noumène ne peut être conçu à part du phénomène (2). M. Renouvier repousse la division kantienne de l'intelligence en sensibilité, entendement et raison. — Il reproche à Kant d'avoir admis sous cette dernière dénomination une faculté chimérique de l'inconditionné, de l'absolu, qui a engendré des antinomies purement illusoires (3). Ici, comme partout ailleurs, M. Renouvier est un adversaire acharné de tout absolu. Il n'admet pas la thèse du réalisme. Tout objet réel possible est un objet représenté et qui se définit par des relations ; d'ailleurs la nature de l'esprit est telle que nulle connaissance ne peut être atteinte et formulée, et par conséquent nulle existence réelle conçue autrement qu'à l'aide de ses relations et en elle-même, comme un système de relation (4). L'être est un phénomène de conscience.

La pensée de M. Lachelier est assez voisine de celle de M. Renouvier et ce dernier n'eut certes pas formulé de graves critiques aux pensées suivantes, que nous empruntons au cours de logique de M. Lachelier : « Si le monde extérieur existe, parce qu'il est pensée, la pensée existe bien plus elle-même et en quelque sorte fait exister tout le reste. La pensée n'est pas un être, elle est l'être même. La substance inconnue, la cause suprême n'est que la pensée, le moi dans sa puissance absolue de connaître et du vouloir ». « Des choses en soi on ne sait rien, pas même qu'elles sont explicables ; au contraire, on est sûr que tout est intelligible ; si les choses sont des phénomènes dont l'explication puisse être tirée de l'existence que nous sommes,... mettre l'existence en dehors de la pensée c'est se condamner à ne

(1) *Logique générale*, I, p. 43.

(2) *Essai de critique générale*, I, p. 17.

(3) Beurier, *M. Renouvier et le criticisme français* (Rev. phil. 1877, p. 335.)

(4) *Les dilemnes de la métaphysique pure*, p. 11 (Paris, F. Alcan).

pouvoir la ressaisir, c'est ouvrir toutes portes au scepticisme... » « La pensée comprend donc deux choses : des déterminations et le rapport de ces déterminations au fond de l'existence qui n'est autre chose que la liberté absolue. Exister, c'est être rattaché à ce dernier fond des choses, et ce fond suprasensible nous est donné immédiatement, directement, comme le fond même de la connaissance » (1).

M. Lachelier, comme M. Renouvier, se rattache directement à Kant, mais, comme M. Renouvier aussi, il tente d'éliminer « la chose en soi ». « Sans doute, dit-il, il n'y a rien d'impossible à ce qu'un principe ou une chose en général existe en dehors de tout commerce avec notre esprit ; mais on nous accordera du moins qu'il nous est impossible d'en rien savoir, puisqu'une chose ne commence à exister pour nous qu'au moment où notre esprit entre en commerce avec elle. Ce qui existe absolument en soi est égal à zéro pour notre intelligence. Nous accordons volontiers, de notre côté, que l'existence des principes est indépendante de notre connaissance actuelle, et qu'ils ne cessent pas d'être vrais lorsque nous cessons de les affirmer intérieurement ; mais il suffit pour cela qu'il y ait une raison qui nous détermine à les affirmer chaque fois que nous y penserons.... On peut parler de connaissances innées, qui se présentent à notre esprit sous une forme universelle et nécessaire : mais on ne peut pas prouver que ces connaissances se rapportent à des objets, et qu'elles sont de véritables connaissances et non de vrais rêves. Dire qu'il existe une sorte d'harmonie préétablie entre les lois de la pensée et celles de la réalité, c'est répondre à la question par la question elle-même : comment, en effet, pouvons-nous savoir que nos connaissances s'accordent naturellement avec leurs objets, si nous ne connaissons déjà la nature de ces objets en même temps que celle de notre esprit ?... Des choses en soi, qui deviendraient pour nous un objet d'intuition, ne seraient plus que le phénomène d'elles-mêmes » (2).

M. Fouillée n'admet pas de dualisme comme point de départ. Nous ne connaissons, d'après lui, d'autres termes réels que

(1) *Logique :* leçon XV (*de la conscience pure de soi-même*), leçon XVII, (*du scepticisme*).

(2) *Du fondement de l'induction* (2me édit), pp. 38 et suiv. (Paris, F. Alcan). — *Critique de la doctrine de Kant*, p. 211 (Paris, F. Alcan).

ceux qui sont saisis par la conscience ; la réalité et la certitude immédiates ne peuvent être attribuées qu'à la conscience actuelle, instantanée et spontanée. — M. Fouillée appelle d'ailleurs son système philosophique : un monisme immanent et expérimental (1).

A ce sujet, il établit pourtant une distinction entre la notion d'*être réel* et la notion d'*objet*. L'objet c'est la forme que l'appréhension de la réalité prend dans notre conscience sous une double série de conditions : 1° celle de la conscience en général ; 2° celle de telle affection spéciale d'un sens particulier. Il est clair que tout objet est pour notre conscience et dans notre conscience : il est *représenté* ; mais nous concevons encore l'être réel, l'existence de la chose, en tant qu'elle est à part de notre conscience, autre que notre conscience, *indépendante* de notre conscience. Dira-t-on que c'est là un cercle vicieux et même une contradiction, parce que c'est toujours notre conscience qui construit et conçoit cette chose, autre qu'elle ? Sans doute notre conscience la conçoit, mais elle la conçoit cependant comme non-elle, comme autre qu'elle, comme n'existant en elle qu'à l'état subjectif de conception, mais non à l'état objectif de connaissance (2). Ceci rappelle assez bien la thèse de Fichte, qui considérait le non-moi comme une production du moi, dans laquelle le moi s'oppose à lui-même.

M. Delbœuf est nettement adversaire du réalisme : l'objet dit réel est une inconnue qui ne peut entrer en ligne de compte dans nos raisonnements (3).

Nous citerons encore cette pensée de M. J. J. Gourd, parce qu'elle est nette et précise : quand nous croyons penser un monde ultra-phénoménal, ne serait-ce que dans sa pure et nue existence, nous nous trompons ; en réalité, nous n'avons dans l'esprit qu'un substitut de ce monde ; et si nous essayons d'assigner un correspondant à ce substitut, nous ne réussissons qu'à poser un nouveau substitut, et ainsi de suite ; jamais nous ne sortons du phénomène (4).

(1) *L'évolutionisme des idées-forces*, pp. 30, 35 et 267 (Paris, F. Alcan).

(2) *Psychologie des idées-forces*, t. II, p. 12 (Paris, F. Alcan).

(3) *Logique algorithmique*, p. 24. — *Essai de logique scientifique*, p. XI.

(4) *La croyance métaphysique*. Rev. philos., t. 35, p. 34.

M. Liard, un des logiciens français les plus remarquables, exclut le phénomène *existence* du domaine de la logique ; celle-ci n'a pas à se préoccuper de l'existence réelle des choses : elle traîte des notions, sans se demander si elles correspondent ou non à des réalités ; elles les considère dans la pensée et non hors de la pensée. D'ailleurs, l'existence objective n'est pas, à proprement parler, un attribut spécial des objets pensés ; la chose existante, c'est la chose pensée par l'esprit, considérée comme réelle, hors de l'esprit, pour des raisons étrangères à la logique (1). Mais, en réalité, tout en voulant l'éviter, M. Liard prend une position nettement idéaliste et aborde le problème absolument à l'opposé de la méthode qu'adopte le réalisme.

M. Brunschvicg est idéaliste, et l'idéalisme, selon lui, affirme l'être et le définit par la pensée ; au lieu de comprendre la pensée par rapport à une détermination donnée de l'être, il cherche dans la pensée le caractère constitutif de l'être. Aussi la pensée ne peut-elle plus être la copie passive des choses, une représentation muette, comme un tableau sur une muraille : elle se pose elle-même comme une activité (2).

M. Weber aussi se montre rigoureusement idéaliste : la pensée, dit-il, ne sort pas d'elle-même, elle se retrouve toujours en face d'elle-même, plus ou moins réfléchie ou plus ou moins objective... L'objet d'une idée n'est qu'une autre idée, plus immédiate et située à un degré inférieur et intérieur de la réflexion (3).

Examinons maintenant le sens que ces auteurs ont donné au mot de vérité. Auguste Comte avait nettement posé le caractère évolutif de la vérité, celle-ci n'étant à chaque époque que la parfaite cohérence logique. La science positive est toujours relative, elle dépend nécessairement de notre organisation, ainsi que Diderot l'avait souvent affirmé, et aussi de notre situation (c'est-à-dire du moment dans l'évolution de l'espèce) (4).

M. L. Weber a défendu la même idée et M. Le Dantec voit dans le processus logique lui-même le résumé héréditaire de l'expérience ancestrale (5).

(1) *Logique*, p. 22.

(2) *L'idéalisme contemporain*, 1905, p. 79 (Paris, F. Alcan).

(3) *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, pp. 164 et 167. (Paris, F. Alcan).

(4) *Discours sur l'esprit positif*, p. 25.

(5) *La logique de l'expérience*, Rev. philos. 1904, t. 57, p. 47.

M. Renouvier est particulièrement intéressant sur cette question. Pour lui, la certitude n'est pas un fait d'ordre purement rationnel. Outre l'apparence intellectuelle, nous discernons dans la constitution de la certitude deux forces que nous ne séparons pas de cette apparence : la force qui pousse à affirmer et celle qui se fait sciemment affirmative, la passion et la volonté.

La certitude ne peut pas se constituer universellement, c'est-à-dire à part des convictions propres de chacun. Elle n'est donc pas et ne peut pas être un absolu. Elle est, ce qu'on a trop souvent oublié, un état et un acte de l'homme, non pas un acte et un état où il saisisse immédiatement ce qui ne saurait être immédiat, c'est-à-dire des faits et des lois extérieurs ou supérieurs à l'expérience actuelle, mais bien où il pose sa conscience telle qu'elle est et qu'il la soutient. A proprement parler, il n'y a pas de certitude, il y a seulement des hommes certains. Ce devrait être une maxime universellement reçue que tout ce qui est dans la conscience est relatif à la conscience ; et puisqu'une vérité si simple a été implicitement niée par les philosophes, sans invoquer à l'appui tant d'arguments, celui qui la voudra considérer en face y trouvera de toutes les raisons la plus forte pour rejeter le dogmatisme de l'évidence et de l'entendement pur (1).

Mais, se demande encore M. Renouvier, n'existe-t-il pas une vérité, une seule, qui puisse être immédiatement saisie, et dont l'objet et le sujet, s'identifiant dans la conscience, posent ainsi le fondement d'une certitude plus rigoureuse et plus simple ? Demander une vérité de cette sorte, c'est la définir et la reconnaître. Elle nous est donnée dans le phénomène comme tel, et au moment même où il s'aperçoit. Là point de doute possible, toute incertitude serait contradictoire, car il faudrait penser que peut-être on ne pense pas ce que l'on pense, ce qui est précisément le penser.... Au-delà de ce point précis et très étroit de la conscience, qui est la *phainetai* des pyrrhoniens, commence l'application du jugement aux réalités de l'imagination, et de la mémoire aux lois universelles de la raison et aux êtres de l'univers : c'est le véritable champ de la certitude. Là aussi le doute spéculatif commence, pour se prolonger, en se marquant

(1) *Essais de critique générale*, 2me essai, pp. 389 et 390.

de plus en plus dans le domaine de la science et des sciences, à travers toutes les théories dont la portée, dépassant l'expérience actuelle, embrasse à la fin un ordre de nos affirmations où le cercle entier de l'analyse et de la synthèse ne peut jamais être parcouru (1).

M. Delbœuf note que la notion de la vérité implique une contradiction. Par définition une idée n'est vraie qu'à la condition d'être conforme, adéquate à son objet. Mais par essence une idée est nécessairement différente d'un objet. Comment donc puis-je parler d'une équation entre l'idée et son objet ? (2) La thèse réaliste étant écartée par cet argument, sans réplique croyons-nous, l'auteur doit fatalement arriver à cette conclusion que la recherche d'un critérium absolu de certitude ne peut aboutir. Le seul critérium applicable est l'accord de la raison avec elle-même ; partant, un système scientifique qui ne renferme aucune contradiction, ni dans sa partie théorique, ni dans sa partie expérimentale, est vrai (3) (ou plutôt provisoirement adopté par la raison comme vrai). Une proposition est (admise comme) vraie, quand l'ensemble de toutes les propositions qui s'y rattachent comme prémisses ou comme conséquences en confirment l'exactitude. De là, M. Delbœuf conclut que l'évidence, au lieu d'être un critérium, est un résultat.

Toute certitude scientifique absolue, et, par suite, l'évidence scientifique absolue, est impossible. — D'ailleurs le problème de la recherche d'un critérium de certitude renferme une contradiction ou un cercle, et ainsi rien d'étonnant que l'on tombe, chaque fois qu'on essaie de le résoudre, dans un défaut de la logique. La certitude est ou médiate ou immédiate. Ou bien l'on met en doute la certitude, et, dans ce cas, du doute ne peut sortir la certitude, ce qui est une contradiction, ou bien on a foi dans le succès de ses recherches, et alors le critérium de certitude supérieur, celui dont découlent tous les autres, est la foi, et la raison doit s'incliner devant la foi ce qui constitue un cercle (4).

(1) *Op. cit.*, p. 392.

(2) *Essai de logique scientifique*, p. 37.

(3) *Id.*, p. XIII-XIV.

(4) *Id.*, pp. 43, 44.

M. Martin a fait de la recherche d'un critérium de vérité une critique non moins précise que celle de M. Delbœuf. Voici ce qu'il en dit : « l'intelligence qui ferait usage d'un critérium réel et utile verrait, en dehors de toute vérité, la règle de toute vérité. Il faudrait, de plus, que l'usage du critérium ne put jamais être perverti par les convictions déjà acquises. Sans ces deux conditions, on parle en vain de critérium de vérité, mais avec ces deux conditions l'activité qui juge existe en chacun, à part de l'activité qui pense » (1).

M. Fouillée attribue à l'action un rôle fondamental dans la notion de vérité : « Toute idée, tout sentiment n'existent qu'en vue de l'action et tournent en action... C'est la partie pratique qui fait la valeur théorique, qui distingue la réalité du rêve, même du rêve « bien lié ». La mesure de la vérité n'est pas la sensation seule, comme le disait Protagoras ; elle n'est pas non plus la pensée pure, mais elle est la sensation jointe à l'action ». — « Ce n'est pas tout », ajoute M. Fouillée, « j'arrive à concevoir d'autres êtres sentant et voulant comme moi, d'autres séries de sensations et d'appétitions se déroulant comme les miennes, sous un crâne. Si mes idées et mes désirs agissent non seulement sur mon propre monde, mais encore sur le monde d'autrui, j'admets alors que mon idée n'est pas seulement un songe, pas même un songe bien lié, mais qu'elle a une action réelle, qu'elle est effective et conséquemment objective » (2).

L'affirmation, la croyance et la certitude s'établissent en fonction de l'action. Il n'y a pas de croyance entière, pas de certitude complète, si on n'est pas disposé à *agir* d'après ce qu'on a senti et subi, ou d'après ce qu'on se représente. C'est ce côté actif qui, réfléchi dans l'intelligence et y prenant conscience de soi, constitue proprement l'affirmation. La croyance, en définitive, est la résultante à la fois passive et active d'un conflit de représentations dont chacune tend à une action conforme (3). — La thèse est intéressante à comparer avec celle du pragmatisme américain ; les points de contact sont importants, et M. Fouillée a été incontestablement un prédécesseur de MM. W. James et Dewey.

(1) *L'illusion des philosophes*, p. 467.

(2) *Psychologie des idées-forces*, I, p. 305 (Paris, F. Alcan).

(3) *Id.*, I. pp. 329-332

M. Ruyssen a apporté récemment quelques notes intéressantes à la théorie de l'affirmation. D'abord il fait cette remarque très juste, selon nous, que le véritable contraire de la croyance est le doute et non la négation. Croire qu'un jugement est faux est encore une affirmation (1).

Mais surtout, fortement influencé par la théorie de M. W. James, il a insisté sur le caractère évolutif de la vérité ; et il considère les principes comme les habitudes les plus généralement adoptées par l'esprit dans son effort pour dominer les choses, et ce que nous appelons la vérité n'est rien de plus que l'accord conscient de nos croyances les plus générales avec une expérience donnée (2).

Le même esprit se retrouve avec non moins de netteté chez M. E. Leroy ; il suffit, pour que l'on s'en rende compte, de rappeler cette phrase d'une de ses études : « Nous croyons que toute vérité est vie, donc mouvement, croissance, plutôt que terme, caractère de certains progrès plutôt que de certains résultats. Toute proposition dès lors, qu'on l'isole et qu'on l'arrache au courant de la pensée, tout système, dès lors, qu'on le clot et qu'ainsi on l'érige en absolu, par là même deviennent erreur (3).

D'après la citation que nous venons de faire de l'œuvre de M. Fouillée, nous avons vu que cet auteur tenait largement compte du facteur social dans la formation de la croyance et de la vérité. Ce point de vue a également été défendu par M. Bos (4), M. Weber (5), M. Dauriac (6), et surtout par M. Tarde (7) ; on le retrouve déjà d'une manière très explicite dans Aug. Comte (8).

M. Leroy a particulièrement noté la valeur sociale du concept de matière, qui, selon lui, est pour ainsi dire la première des traditions sociales. Elle a tous les caractères d'une habitude,

(1) *Essai sur l'évolution psychologique du jugement*, p. 170 (Paris, F. Alcan).

(2) *Id.*, p.p. 340 et 348.

(3) « Demain », 15 juin 1906.

(4) *La partie sociale de la croyance*. Rev. philosophique, t. 46, p. 293.

(5) *Op. cit.*, p. 224.

(6) *Croyance et réalité*, p. 202 (Paris, F. Alcan).

(7) *Logique sociale*, p. 28 et passim. (Paris, F, Alcan.)

(8) Lévy Bruhl : *La philosophie d'Aug. Comte*, p. 71 (Paris, F. Alcan).

mais d'une habitude de la race : c'est un ensemble de gestes traditionnels instinctifs (1).

En réalité, la logique française n'a attaché qu'une importance relative à l'étude des principes formels fondamentaux.

En ce qui concerne le principe d'identité, M. Delbœuf se ramène à la pensée de Ueberweg et, selon lui, le principe d'identité peut être interprêté comme énonçant la condition indispensable de tout jugement absolument vrai, à savoir : l'identité du sujet et de l'attribut. De A il faut dire qu'il est A, sous peine, dans le cas contraire, de porter un jugement faux (2).

L'affirmation et la négation sont dites contradictoires, quand il n'y a pas entre elles d'intermédiaire possible qui contiendrait la vérité. Nous opposons contradictoirement le vrai et le faux, c'est-à-dire que ce qui est vrai est non-faux et que ce qui est faux est non-vrai. Toute proposition est vraie ou fausse, et il est impossible qu'elle ne soit ni l'une ni l'autre ou qu'elle soit l'une et l'autre à la fois.

L'idée la plus novatrice qui ait été exprimée à ce sujet est, pensons-nous, celle de M. Ruyssen, qui met ce principe en rapport avec l'hypothèse de l'évolution. Admettant, avec M. Baldwin, que la tendance irrésistible de l'esprit est d'agir de la même manière dans ses diverses expériences, il passe de là à l'examen de l'unité fonctionnelle propre à l'esprit, qui l'oblige à réagir avec la plus grande uniformité possible à des choses peut-être absolument hétérogènes dans leur fond. Il en arrive à cette conclusion intéressante que le principe d'identité des logiciens n'est autre chose que l'expression formelle de la loi de l'habitude ou de la répétition, ou encore de l'imitation (3).

Le principe de contradiction, selon M. Delbœuf, est un théorème fondé sur une opposition absolue, admise, par définition, entre l'affirmation et la négation d'une même proposition et traduite sous la forme d'un axiome.

Chaque fois, par conséquent, qu'un doute s'élève sur la vérité d'une proposition négative, il est nécessaire de vérifier la portée de la négation et de la préciser conformément à l'axiome. Cela

(1) Leroy : *Sur la nouvelle philosophie* (Revue de métaphysique, 1901, p. 417).

(2) *Essai de logique scientifique*, p. 121.

(3) *Essai sur l'évolution psychologique du jugement*, p. 166.

admis, appelée à se prononcer entre ces deux propositions opposées contradictoirement : « toute proposition est vraie ou non-fausse », et « toute proposition n'est pas vraie ou fausse », la raison, suivant l'impulsion de sa propre nature, c'est-à-dire le besoin de s'affirmer elle-même, se prononce nécessairement en faveur de la première (1).

M. Delbœuf admet donc que le principe d'opposition est un axiome basé sur la nature même de l'esprit, et ceci est admissible dans la théorie idéaliste, puisque les choses elles-mêmes qui se soumettent aux principes logiques sont des formations mentales et répondent par suite aux lois mentales. Que ces principes de logique soient de toutes nos opérations mentales, c'est-à-dire qu'il faut que toute opération mentale, pour être logique, ne puisse être en contradiction avec eux, personne ne le conteste, croyons-nous.

Comme le dit M. Thouverez, si le principe de contradiction était faux, plus rien ne serait stable, rien ne pourrait plus être déclaré vrai ou même faux, tout serait désordre, également digne d'affirmation et même de négation. Ces principes forment la condition en quelque sorte minima à laquelle il faut qu'une connaissance se soumette pour être admise (2) ; on obéit à ces règles spontanément et sans le savoir, on y obéit même sans les connaître, et la loi de contradiction, notamment, est une loi supérieure, à laquelle la pensée doit se conformer (3).

Mais, dans son application pratique le principe de contradiction offre des difficultés. M. Paulhan fait remarquer avec raison que les idées les plus contradictoires en apparence peuvent très bien s'adapter l'une à l'autre quand on les conçoit d'une certaine manière, c'est-à-dire quand on leur retranche ou qu'on leur ajoute certains éléments sans les modifier sensiblement. Par exemple : on peut trouver que telle ou telle coutume est bonne et mauvaise à la fois, si on complète la pensée en entendant qu'elle est bonne dans certaines conditions, mauvaise dans d'autres (4).

(1) *Op. cit.*, p. 203.

(2) *Le réalisme métaphysique*, p. 12.

(3) Rabier : *Logique*, pp. 6 et 33.

(4) *L'activité mentale*, p. 57 (Paris, F. Alcan).

Dans l'école française, comme d'ailleurs dans les autres écoles, les théories du jugement sont assez diverses.

Taine fait du jugement une opération purement analytique et il développe surtout son idée par l'analyse de la copule.

En tout jugement, dit-il, le verbe *est* énonce que l'attribut est un élément, un fragment, un extrait du sujet, inclus en lui comme une portion dans le tout..... Le verbe *est*, qui joint le sujet à l'attribut, énonce non seulement que l'attribut est inclus dans le sujet, comme une portion dans le tout, mais encore que l'existence du tout précède la division. Quelle que soit l'origine d'un jugement, toujours l'attribut est, par rapport au sujet, un fragment artificiel par rapport à un tout naturel. L'esprit extrait le fragment, mais au même moment reconnaît que cette extraction ou abstraction est purement fictive et que si le fragment existe à part, c'est qu'il l'y met (1).

M. Taine omet de nous dire par quel acte se forme la synthèse de l'objet que le jugement décompose. Il ne suffit pas de dire que le sujet est un tout naturel ; toute synthèse n'existe en notre mentalité qu'ensuite d'une association opérée consciemment ou inconsciemment et l'examen de cette opération est certainement de grande importance.

L'école française postérieure a cherché précisément à résoudre ce que Taine avait omis, et ce fut surtout l'œuvre des psychologues. M. Paulhan admet les deux classes de jugement synthétique et de jugement analytique, mais, d'après lui, elles ne diffèrent pas essentiellement l'une de l'autre. Le jugement synthétique se produit au moment où l'idée se complète et tout jugement doit régulièrement commencer par là. Par le jugement analytique nous isolons un des caractères d'un être et nous faisons de ce caractère l'élément principal, — au moins en certains cas, — celui qui, dans les circonstances que l'esprit saura apprécier, devra déterminer le sens de l'orientation de la pensée et de la conduite (2). C'est à peu près ce que dit M. Egger, en d'autres termes, en recherchant surtout la signification de la copule : le jugement par excellence — principe ou loi de tous les autres jugements — c'est, dit-on, le principe d'identité. Dans tout

(1) *De l'intelligence*, I, p. 344.

(2) *Activité mentale*, pp. 113 et 115.

jugement vulgaire, l'attribut diffère du sujet, c'est-à-dire par ce qu'il lui est partiellement identique. Le sujet et l'attribut sont différents : A est B ; mais si je dis que l'un est l'autre, c'est qu'un élément de A, soit α, se retrouve dans B. Si je fixe mon attention sur cet élément commun, raison de mon jugement, je pense que A, en tant que α, est B en tant que α ; une attention plus exclusive encore à l'élément α réduira le jugement à la pensée que α dans A est α dans B ; à la limite, c'est-à-dire si je parviens à ne plus voir dans A que l'élément α, dans B que l'élément α, je penserai que α est α (1).

Cependant, en opposition avec M. Paulhan, M. Egger est associationniste, et, selon lui, on ne peut douter que le jugement produise les mêmes œuvres que l'association de ressemblance ; la différence consiste en ce que dans le jugement le lien des termes devient conscient. Mais il est d'accord avec M. Paulhan sur ce point que, quand le jugement précède une synthèse et la fait, on le dit synthétique, quand il est précédé d'une analyse et la suppose, on le dit analytique (2). Ceci est d'accord avec ce que M. de Rémusat avait écrit en 1842 (3).

M. Fouillée, d'autre part, met le jugement en rapport avec les formes les plus simples de l'activité mentale : « La forme la plus simple du jugement n'est autre que l'aperception d'un changement, d'une différence..... S'apercevoir d'un changement, y faire attention et se préparer à agir en conséquence, c'est juger. Le jugement n'est donc à l'origine qu'une différenciation consciente et remarquée dans le continuum des représentations » (4).

Le syllogisme n'a pas donné lieu à moins de divergences d'idées que le jugement. — Reprenons d'abord la théorie de M. Renouvier. Il donne au terme syllogisme une généralité très grande : Deux termes relatifs à un troisième sont relatifs entre-eux : L'ensemble des trois propositions est un syllogisme. Précisant de plus en plus cette relation, il arrive à ces axiomes : Deux termes identiques à un troisième sont identiques entre

(1) *Jugement et ressemblance*. Rev. philosophique, 1893, t. 36, p. 7.

(2) *Id.* pp. 12 et 18.

(3) *Essais de philosophie*, 1842, t. II, pp. 110-117.

(4) *Psychologie des idées-forces*, I, p. 320.

eux et deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles, ce qui se transpose sans difficulté à l'équivalence géométrique etc. — M. Renouvier considère que le principe du syllogisme est l'identité, non l'identité absolue, mais celle que certains auteurs ont appelée l'identité partielle. Mais, sous ce terme il ne faut pas cependant voir une *partie d'identité*, ce qui serait absurde, mais plutôt une identité de parties, car les éléments identifiés de ces deux termes, dont l'un est genre ou espèce de l'autre, sont toujours des phénomènes envisagés dans les ensembles que ces termes représentent et propres à les constituer plus ou moins partiellement. Au surplus, toute comparaison, procédant à la fois par distinction ou identification, il faut tenir compte et de la différence et de l'identité des choses ; le syllogisme n'aurait aucun sens si on le considérait comme une pure application de la loi d'identité (1).

M. Naville, de même que M. Renouvier, attribue une valeur logique primordiale à la substitution ; il donne une grande importance au syllogisme comme instrument de recherche et de progrès (2). Nous retrouverons le même thème dans une étude de M. E. Pannier : « On peut, dit-il, définir le syllogisme : un acte par lequel nous effectuons, dans une proposition, une substitution convenue dans une autre proposition. La majeure annonce la substitution, la mineure la subit, la conclusion en présente le résultat.

Conclure du général au particulier est une des applications du syllogisme. La majeure, en termes universels, prévoit une substitution : la mineure exprime un des cas où cette substitution est possible (3).

En somme, la théorie de la substitution est celle qui a rencontré le plus de faveur en France et nous la retrouverons encore, au moins partiellement, chez M. Liard (4) et chez M. Regnaud, qui admet qu'elle est la base du syllogisme, mais qui, cependant, considère l'un et l'autre comme stériles (5).

(1) *Essais*, pp. 184, 189.

(2) *Nouveauté de la conclusion*. Revue philos., t. 48, 1894, p. 269.

(3) *Syllogisme et connaissance*. Revue philos. 1882, p. 301.

(4) *Logique*, p. 64.

(5) *Précis de logique évolutionniste*, p. 100 (Paris, F. Alcan).

L'analyse psychologique que M. Binet a faite du syllogisme a été très féconde. Il établit un parallèle étroit entre le syllogisme et la perception. Celle-ci peut être découpée en trois tranches ou parties, qui correspondent aux trois propositions verbales d'un raisonnement logique.

Suivant partiellement Stuart Mill, il interprète la majeure d'un syllogisme comme une association entre deux groupes d'images, association par simultanéité ou par succession immédiate, c'est-à-dire par contiguïté. La mineure : « Socrate est homme » signifie que, au point de vue logique, il y a une ressemblance parfaite, une identité entre certains attributs de Socrate et les attributs de l'humanité. Au point de vue psychologique, c'est un acte d'assimilation entre l'image de certains attributs de Socrate et l'image générique de l'humanité. L'esprit saisit ici une ressemblance entre deux groupes d'images, et la proposition qui exprime cet acte interne peut être nommée une proposition de ressemblance.

La conclusion : « Socrate est mortel », contient la vérité, découverte par déduction..... Psychologiquement, cette proposition indique qu'il s'est établi un rapport de contiguïté dans notre esprit entre l'image de Socrate et l'image de la mortalité. En définitive, M. Binet, comme M. Spencer, admet que le raisonnement est une classification de rapports, mais il trouve que la pensée de Spencer fut incomplète en ce qu'elle n'expliquait pas la nature de ces rapports.

En somme, la conclusion est celle-ci : « Le raisonnement est l'établissement d'une association entre deux états de conscience, au moyen d'un état intermédiaire qui ressemble au premier état, qui est associé au second et qui, en se fusionnant avec le premier, l'associe au second ».

« Notre théorie du raisonnement, dit M. Binet, est une théorie de substitution » (1) et l'importance de cette théorie est bien une caractéristique de l'école française, bien que, cependant, elle ait été entrevue par Beneke et défendue par Stanley-Jevons, ainsi que par M. W. James.

M. Thouverez accorde une valeur réelle au syllogisme : « Le syllogisme, dit-il, qui est l'analyse de la majeure dans la

(1) *Psychologie du raisonnement,* pp. 136 et suiv. (Paris, F. Alcan).

conclusion, fait simplement voir comment l'esprit passe, par une prise de possession de plus en plus complète de lui-même, d'une connaissance confuse à une connaissance claire, exprime bien le mouvement de la pensée qui se creuse et s'approfondit sans cesse, sans emprunter à aucun élément extérieur et hétérogène la raison d'être de son développement » (1). Il n'admet pas la critique de Mill et de Spencer, parce qu'ils supposent que toute la valeur du syllogisme vient des expériences enregistrées par les prémisses. M. Thouverez ,au contraire, est d'avis que ces expériences n'ont de valeur qu'à la condition de les supposer à l'avance liées par une loi. Mais, notons-le, cette solution glisse sur le problème essentiel : accorder que les faits soient liés par une loi, c'est admettre du coup la légitimité de l'induction la plus large.

M. Milhaud admet que la critique du syllogisme faite par Stuart Mill est exacte et que, par suite, il faut renoncer à une justification logique du syllogisme. « Le problème est essentiellement subjectif, c'est d'une explication psychologique qu'il faut nous contenter. Le syllogisme est la forme type, la forme élémentaire la plus simple du mouvement de la pensée qui veut comprendre, c'est-à-dire qui veut savoir le pourquoi, la raison d'une affirmation quelconque. Comprendre, pour nous, n'est-ce pas faire disparaître le *nouveau* d'une chose qui heurte notre pensée, en faisant rentrer cette chose dans le connu, dans ce que déjà l'esprit s'est assimilé ? n'est-ce pas, par conséquent, réduire le fait nouveau à n'être qu'un cas particulier d'un fait ancien plus général ? » (2).

Nous examinerons maintenant quelques solutions qui ont été données au grand problème de l'induction.

Voici ce qu'en substance M. Renouvier en dit : L'induction est une accumulation d'exemples, desquels on veut conclure en les prenant ensemble. Si les exemples comprennent la totalité des espèces du genre, la conclusion est juste et l'induction, dans ce cas, est un syllogisme de cette forme : $cm + c'm + c''m$, etc $= cq$; or : $cm + c'm + c''m$, etc $= m$; donc : $m = cq$. Mais, lorsque l'énumération ne s'étend pas à toutes les espèces

(1) *Op. cit.*, p. 28.

(2) *Le rationnel*, pp. 117 à 120 et 137 (Paris, F. Alcan).

la conclusion est logiquement fausse et l'induction n'est qu'une hypothèse, justifiée par des faits plus ou moins nombreux, que d'autres faits pourront démentir. On peut consulter l'histoire des sciences physiques et même mathématiques. Il est impossible selon M. Renouvier, d'entendre quel procédé Bacon a pu qualifier d'induction légitime, logiquement du moins, en dehors du syllogisme et de l'énumération exacte et complète, qui en fournit les éléments.

Au point de vue de la persuasion et des probabilités, les inductions, telles que celle-ci : cet homme mourra ; le soleil se lèvera demain, etc., et tout ce qu'on appelle croyance à la permanence des lois de la nature, peuvent bien se qualifier d'inductions légitimes. Mais il n'y a point là démonstration, ce n'est pas de la logique, ce n'est pas de l'analyse.

L'utilité de l'induction légitime ou non, dans les sciences physiques n'est pas contestable. Mais ce procédé n'y vaut que ce qu'y vaut l'hypothèse, ou plutôt c'est la même chose sous un autre nom, car on ne propose point une hypothèse qui ne soit appuyée sur des exemples ou des analogies et qui n'ait la prétention de s'étendre à la partie inconnue des faits, en attendant vérification.

La physique, en ce qui concerne la recherche, est comme la vie elle-même : on n'y saurait faire un pas sans admettre, sous l'apparence d'une probalibité plus ou moins grande, des rapports qui ne sont actuellement ni donnés, ni conclus, et qui, plus tard, le seront ou ne le seront pas (1).

M. Lachelier a écrit, sur ce sujet, une œuvre d'un mérite incontestable.

Tâchons de reprendre les points saillants de son étude. D'abord l'induction, selon lui, est l'opération par laquelle nous passons de la connaissance des faits à celle des lois qui les régissent (2). Il n'admet pas la théorie que l'induction soit fondée sur le principe d'identité. Ce principe est, en effet, purement formel, c'est-à-dire qu'il nous autorise bien à énoncer sous une forme ce que nous avons déjà énoncé sous une autre, mais qu'il n'ajoute rien au contenu de notre connaissance : nous avons

(1) *Essais*, I, pp. 198-200.

(2) *Du fondement de l'induction*, p. 3. (Paris, F. Alcan.)

besoin, au contraire, d'un principe en quelque sorte matériel, qui ajoute à la perception des faits le double élément d'universalité et de nécessité qui nous paraît caractériser la conception des lois (1).

M. Lachelier admet comme parfaitement certain qu'un phénomène qui s'est produit dans certaines conditions se produira encore lorsque toutes les conditions seront réunies à nouveau. Il est vrai que le vulgaire se trompe toujours sur ces conditions et que la science elle-même a beaucoup de peine à les assigner exactement.....

En fait, l'induction est toujours sujette à erreur : en droit, elle est absolument infaillible, car s'il n'était pas certain que les conditions qui déterminent aujourd'hui la production d'un phénomène la détermineront encore demain, les prévisions fondées sur une connaissance imparfaite de ces conditions ne seraient pas même probables (2). Mais la confiance que nous avons dans nos prévisions, basées sur nos expériences antérieures, n'est elle-même que le résultat d'une induction immense dont la légitimité reste à prouver en droit. M. Lachelier est finaliste convaincu et l'argument qu'il donne est lui-même basé sur la finalité ; c'est parce que tel est l'intérêt de la nature, que l'harmonie et la régularité existent dans les phénomènes. Or, cet intérêt de la nature est une hypothèse bien gratuite et l'utilité qu'il y a à l'admettre est assez contestable.

M. Paul Janet trouve que M. Lachelier a très nettement posé le problème de l'induction, mais que, lorsqu'il passe à la solution de ce problème, il lui paraît tomber dans le défaut signalé par Aristote et qu'il appelle passer d'un genre à un autre. Il pose en effet, selon M. Janet, un problème logique, et il y répond par une solution métaphysique. Comment passe-t-on de *quelques* à *tous* ? se demande-t-il (ce qui est une difficulté *logique*) ; la pensée est le fond des choses, répond-t-il ; vraie ou fausse, cette réponse est *ontologique* et ne va pas à la question. Au point de vue logique, l'auteur semble se contenter de la solution de l'école écossaise, à savoir : la croyance à la stabilité des lois de la nature ; il formule

(1) *Du fondement de l'induction*, p. 4.

(2) *Id.*, p. 8 et 9.

simplement ce principe avec plus de précision, en le décomposant en deux autres : le principe des causes efficientes et le principe des causes finales ; puis, il se hâte de passer à la question ontologique, qui n'est pas en cause ou qui, du moins, ne sert à rien pour résoudre la difficulté posée (1).

« Un autre philosophe, continue M. Janet, qui a traité la même question, M. Ch. Waddington (2), nous paraît avoir mis le doigt sur la même difficulté. La voici exprimée avec précision : « Que signifie, dit-il, cette prétendue majeure : les lois de la nature sont générales et stables ? Cela veut dire que la nature est soumise à des lois, et pas autre chose. Or, avec une telle proposition le plus habile logicien ne pourrait démontrer la vérité d'une seule loi. Prenons pour exemple cette proposition banale : « Tous les corps tombent ». Nous donnera-t-on pour un raisonnement valable le sophisme que voici : La nature est soumise à des lois.— Or, quelques corps tombent. — Donc c'est la loi de tous les corps de tomber ? » Le même auteur dit encore, avec raison, que « si cette croyance à la stabilité des lois était capable de justifier une seule induction, elle les justifierait toutes. L'erreur et la vérité, les hypothèses les plus gratuites et les lois les plus constantes seraient également démontrées ». En somme, M. Janet conclut, comme M. Waddington, que la vraie difficulté n'est pas de conclure du présent à l'avenir, c'est de caractériser et d'interpréter l'état présent. Il ne s'agit pas, d'après lui, de savoir si telle loi, une fois prouvée, sera stable et immuable (cela est accordé), mais si tel phénomène est l'expression d'une loi (3). La vraie difficulté de l'induction, toujours d'après M. Janet, n'est donc pas l'application à l'avenir, (car cela résulte de la nature même des choses), elle est dans la preuve d'une coïncidence constante entre deux phénomènes ; or, c'est à la démonstration de cette coïncidence que la méthode expérimentale est employée : elle dégage toutes les circonstances accessoires, pour ne plus conserver que le fait et sa condition déterminante. Une fois cette coïncidence découverte, il n'est même plus nécessaire de répéter l'expérience bien souvent et les

(1) *Les causes finales*, p. 595 (Paris, F. Alcan).

(2) *Essais de logique*, Paris, 1857. Essai II, p. 246 et suiv. (cité par M. Janet).

(3) *Les causes finales*, p. 597.

esprits concluent tout de suite à une relation déterminée entre les deux faits (1).

Mais par là M. Janet ne parvient pas encore à établir la légitimité logique de l'induction ; quel est le critérium qui nous permet de déclarer que ces circonstances ne sont qu'accessoires, et surtout pourquoi pouvons-nous les négliger ? Certes, pratiquement l'esprit opère ainsi, mais c'est la valeur du procédé même qui est en cause et nous n'en avons pas de garantie.

Un point qui semble sujet à critique est celui-ci : Si l'on postule que toute loi est stable et immuable, la difficulté revient à comprendre comment les faits particuliers peuvent donner naissance à ces lois et acquérir les notions de stabilité et de causalité. Examinée à ce point de vue, la transposition que préconise M. Janet est peu utile ; la question reste toujours celle-ci : par quoi pouvons-nous admettre que les coïncidences répétées un certain nombre de fois se répèteront toujours ?

Cette critique de M. Waddington en ce qui concerne la chute de certains corps est un peu superficielle, parce qu'il ne voit pas le caractère transitoire et évolutif des lois. Il a pu exister un temps, ou des milieux, où, de ce fait que quelques corps tombaient, on déduisait que tous devaient tomber ; mais, progressivement, la conception de la loi est devenue plus abstraite. Pour tenir compte des faits dissidents, on en est arrivé à la loi de gravitation, qui elle-même, est battue en brêche, et qui engendrera probablement une conception plus abstraite encore, répondant d'une manière satisfaisante aux faits que cette loi de gravitation ne permet pas d'expliquer.

M. Rabier suit d'assez près la théorie de son maître M. Lachelier. Dès qu'un rapport entre deux phénomènes a été reconnu pour un rapport de causalité, sans hésitation le savant en fait une loi, c'est-à-dire qu'il le conçoit comme un rapport nécessaire et universel. C'est ce passage de l'interprétation de l'expérience à la généralisation de l'expérience qui se nomme proprement l'induction. L'induction n'est pas un simple résumé de l'expérience et ne se fonde pas sur le principe d'identité. D'autre part, l'extension donnée par l'induction aux résultats de l'expérience, ne dérive pas de la force impulsive donnée à l'esprit par la

(1) *Les causes finales*, p. 601.

répétition de l'expérience et de l'habitude. Reste donc que cette extension soit due à un principe rationnel, comme le principe d'identité, mais, amplificatif ou extensif, à la différence du principe d'identité : ce principe, c'est le principe du déterminisme (Cl. Bernard) ou des lois, qui peut s'énoncer de diverses façons : le cours de la nature est uniforme ; dans certaines conditions déterminées, les phénomènes se produisent toujours, et autrement ne se produisent jamais ; les mêmes causes produisent les mêmes effets, etc. (1). — La succession causale est, selon M. Rabier, le seul cas légitime d'induction.

M. Rabier se demande à quelle condition une succession passée peut devenir une preuve pour une succession à venir. Il répond : « à condition que cette succession passée ne soit pas considérée comme un accident, mais soit interprétée comme signe et manifestation d'une *loi* nécessaire, car alors seulement l'avenir sera tenu de se régler sur le passé ». — Donc le vrai, le seul fondement de l'inférence, c'est l'idée de la loi, dont le fait passé n'est qu'un indice. Un fait, en lui-même, ne prouve rien : une loi seule prouve, et précisément parce qu'elle commande aux faits, permet de les prévoir (2).

M. Rabier, craignons-nous, attache ici une valeur impérative à la loi ; il pose celle-ci en dehors des faits, comme une réalité existant en soi qui les engendre ; il en forme, en résumé, une sorte d'entité. Ceci est encore une forme de réalisme, qui s'est rencontrée de ci, de là, mais la difficulté réside également dans la question de savoir si dans les faits nous pouvons voir autre chose qu'eux-mêmes, et surtout si les rapports ou lois que nous en dégageons, peuvent être supposés exister antérieurement aux faits eux-mêmes dont ces rapports sont dégagés.

La pensée de M. Lachelier semble être plus critique, lorsqu'il dit que par l'induction on désigne un ensemble assez complexe de procédés, de méthodes par lesquelles le savant, d'un côté découvre les lois causales hypothétiques auxquelles il cherche à réduire les lois empiriques et, de l'autre, vérifie les conséquences qui découlent logiquement de ces lois hypothétiques ; mais aucun de ces procédés ne saurait constituer une forme nouvelle de raisonne-

(1) *Logique*, pp. 142 et 149.
(2) Rabier, *op. cit.*, p. 83.

ment. La certitude dans les sciences est donc, en définitive, toujours obtenue d'une manière déductive. Une loi certaine est une loi qui s'encadre dans un système de lois solidement établies, et ce système lui-même doit sa solidité, non seulement à ce que l'expérience confirme toutes les conséquences qu'il peut entraîner, mais encore et surtout à ce qu'il donne pleine et entière satisfaction aux besoins constitutifs de la pensée scientifique (1).

La thèse que M. Poincaré a soutenue récemment est voisine de celle de M. Lachelier. Notant que les circonstances dans lesquelles l'on a opéré une première fois ne se reproduiront jamais toutes à la fois, la seule hypothèse légitime c'est que; dans des circonstances analogues, un fait analogue se produira. Si toutes les circonstances qui existaient lors de la première expérience pouvaient se reproduire, le principe de l'induction pourrait s'appliquer sans crainte, mais cela n'arrivera jamais : quelques unes des circonstances font toujours défaut. Sommes-nous absolument sûrs qu'elles sont sans importance; se demande M. Poincaré. Evidemment non (2). — Tout ceci nous mène bien loin de la vérité absolue que nos classiques ont affirmée.

M. Rabier a donné une théorie de la déduction : Lorsqu'une loi supposée, dit-il, n'est pas de nature à être vérifiée directement par l'expérience, la vérification ou la preuve de cette loi supposée sera obtenue indirectement par déduction, si, d'une part, tous les faits connus peuvent se déduire de cette loi et si, d'autre part, toutes les conséquences que l'on peut déduire de cette loi se trouvent réalisées comme faits dans la nature (3). Il n'y a pas selon cet auteur, de science du particulier; qu'il s'agisse d'êtres ou de faits, la science consiste à dégager du particulier le général. La déduction, lorsqu'elle applique une loi générale à des cas particuliers, rencontre sur son chemin des différences réelles. Car, comme Mill l'a soutenu, il serait absurde de prétendre qu'une proposition particulière soit prouvée par une proposition générale où elle serait exactement contenue. Mais ces différences, qui existent dans la preuve ou dans la déduction, pouvant,

(1) *Sur la formule logique du raisonnement inductif.* Rev. philos. 1897, p. 378.

(2) *La science et l'hypothèse,* pp. 6 et 169.

(3) Rabier, *op. cit.,* p. 161.

grâce à une science antérieure, être considérées comme nulles, les cas particuliers se trouvent, par cette abstraction légitime, identifiés avec la formule même de la loi, et la déduction, à ce point de vue, se ramène en quelque façon à l'induction. Considérées de la sorte, ajoute M. Rabier, l'induction et la déduction reposent donc au fond sur le même principe, à savoir : des conditions identiques justifient des affirmations identiques (1). Cette thèse rencontre la même difficulté que celle que M. Rabier a donnée de l'induction et qui peut se formuler ainsi : en vertu de quoi peut-on considérer ces différences comme nulles. A notre avis, M. Poincaré a eu raison de déclarer que nous n'avions aucune certitude absolue que ces différences soient sans importance.

Comme M. Levy Bruhl l'a remarqué; dans son « Histoire de la philosophie en France », les philosophes français n'ont pas été, en général, des métaphysiciens originaux. Mais si nous n'avons pas eu à étudier de vastes systèmes (exception soit faite toutefois en ce qui concerne MM. Renouvier et Fouillée), nous trouvons dans la pensée philosophique française contemporaine un grand nombre d'œuvres qui ont traité des questions spéciales avec une netteté et souvent avec une originalité très remarquables.

La psychologie française a été très novatrice et des œuvres telles que celles de MM. Ribot, Binet, Paulhan, Janet, et maints autres, ont eu une influence énorme sur la pensée contemporaine, non seulement en France, mais encore en Angleterre et en Amérique. Aussi l'on peut dire, qu'en France surtout, la psychologie a envahi une grande partie du domaine philosophique et surtout la logique. Ce sont très souvent des psychologues, plutôt que des logiciens purs, que nous avons eu à citer dans le cours de notre exposé. Leur œuvre en logique a été féconde, par ce fait surtout qu'ils ont très souvent substitué, aux anciennes formules abstraites et creuses, des points de départ plus précis et plus humains. Ils ont, au surplus, introduit en ce domaine un procédé de recherche plus voisin des sciences naturelles, et; en ce qui concerne l'introduction de la théorie de l'évolution dans le domaine de la théorie de la connaissance, leur rôle a été des

(1) Rabier, *op. cit.*, p. 255.

plus importants. Si la théorie de l'évolution a eu de la peine à s'imposer à un moment donné à la pensée française, elle y a, par contre, trouvé dans la suite des défenseurs ardents et du plus haut mérite. Ce principe s'est implanté aussi en psychologie et, par contre-coup, dans la théorie de la connaissance et dans la logique. Nous avons noté, au cours de notre exposé les idées que M. Fouillée avait émises à ce sujet, avant que le pragmatisme américain n'eut pris corps. M. Paulhan, depuis longtemps aussi, a défendu avec un grand talent la théorie de la finalité dans nos raisonnements, finalité qu'il a analysée psychologiquement et dont il a décrit le rôle important qu'elle joue au point de vue de la sélection des états de perception (1). M. Bergson a noté plus récemment, d'une manière très précise, le rôle de la sélection dans la perception même et a admis, comme les pragmatistes, que c'est l'action qui détermine le plan de la réalité (2). Nous avons rappelé en temps et lieu les aperçus originaux en cette matière de MM. Ruyssen et Leroy.

Au point de vue des questions de logique traditionnelle, l'école française ne suit pas une direction d'ensemble bien marquée. Chaque auteur a analysé les processus du jugement, de l'induction ou du syllogisme, en se basant surtout sur des considérations psychologiques, bien plus que sur des systèmes métaphysiques. L'étude est, en général, claire et précise, mais parfois l'unité essentielle de l'ensemble laisse à désirer, cependant, au cours de notre exposé, nous y avons trouvé mainte et mainte idée féconde et originale.

(1) V. surtout : *l'associationniste et la synthèse psychique*. Rev. philos. 1888, T. I.

(2) *Matière et mémoire*, pp. 255 et 269 (Paris, F. Alcan).

NÉO-SCOLASTIQUE

Saint Thomas appartient, sans contredit, à l'école réaliste. Il affirme, dans la *Somme théologique*, que l'espèce intelligible est l'objet secondaire de la connaissance ; l'objet premier est la chose dont l'espèce intelligible est l'image. L'espèce intelligible abstraite n'est pas l'objet même que l'intelligence conçoit, mais elle en est l'image (1). Nos représentations mentales sont donc, d'après lui, l'image d'une réalité, la chose.

L'auteur contemporain le plus remarquable de l'école néo-scolastique est Mgr Mercier, actuellement primat de Belgique. La plupart de ses ouvrages, traduits en un grand nombre de langues servent de ligne directrice à la pensée catholique actuelle qui, tout en se rattachant étroitement à la tradition, tente de tenir compte, en une certaine mesure, des résultats de l'effort intellectuel contemporain.

Cet auteur parle comme suit de la thèse fondamentale : nous avons de la substance une notion immédiate, en ce sens que tout ce que l'esprit saisit dans la nature, il se le représente, de prime abord, comme *quelque chose d'existant en soi*. La résistance que la main de l'enfant éprouve au contact, la lumière qui frappe ses yeux, l'esprit les conçoit à la façon de *quelque chose de résistant, de quelque chose de coloré*, posé devant lui, et le balbutiement infini de l'enfant, qui applique le pronom démonstratif *cela, das, that*, à tout ce qui frappe ses sens, réflète bien ce mode de perception du premier objet de la pensée. Cette première notion est donc d'un accident, mais d'un accident saisi à la façon d'une chose posée en soi, *aliquid sistens in se*, bref, d'une substance.

Plus tard, au moyen de diverses déterminations successives, l'esprit rend *distinct* cet objet, de sa perception première, confuse. Graduellement, il voit que cet objet existant en soi est une chose indivise en elle-même (*ens*, *res*, *unum*), distincte de

(1) 1re partie, question LXXXV art. 2. — Cf. entre autres : Comte Domet de Vorges (Revue de Philosophie, 1904, pp. 571), où il dit que l'objet exerce une influence produisant une certaine ressemblance de lui dans les sens.

diverses autres choses qui, chacune de leur côté, subsistent en autant d'unités indivises. Telle est la première notion de la substance, une chose existante en soi, une, distincte de toute autre (1).

La thèse que l'auteur soutient ici s'éloigne notablement du réalisme de Saint Thomas, pour se porter vers l'idéalisme. L'objet en soi n'est pas le générateur de nos états de conscience, mais il en est, au contraire, un dérivé, c'est la sensation qui s'objective, au moins lorsqu'elle possède certains caractères ; car certaines images, telles que *marcher*, *s'asseoir*, sont des actes qui ne subsistent pas à part de celui qui marche, de celui qui s'asseoit.

Plus voisin de la thèse réaliste est le P. A. Casteleyn, qui admet que l'idée est la représentation intellectuelle d'un objet (2).

Mais M. Mercier ne conserve pas non plus définitivement cette position idéaliste ; sa tendance, avouée d'ailleurs, est d'aboutir à la chose en soi, aux réalités en soi, telles qu'elles existent indépendamment de notre esprit (3). « Il y a dans le sentiment de l'expérience un élément passif dont nous avons conscience de n'être pas les auteurs et qui atteste, par conséquent, l'existence d'un agent autre que la représentation consciente elle-même ». C'est-à-dire que l'auteur fait appel à la notion de causalité pour expliquer cet élément passif, et il exprime cette conviction que l'esprit parvient à la certitude de l'existence d'un monde de choses en soi, uniquement par l'application du principe de causalité aux impressions que le moi se sent éprouver (4).

Il est difficile de concevoir comment, par la notion de causalité, nous pouvons passer d'un état de conscience à ce qui n'en est pas, et même à ce qui n'a pas de rapport avec l'état de conscience ; mais, en outre, on se demande pourquoi, dans ces conditions, dans le rêve et dans le délire, nos représentations ne correspondent pas tout aussi bien à un objet en soi que nos repré-

(1) D. Mercier : *Le phénoménisme* (Revue de Néo-Scolastique, 1901, p. 328).

(2) A. Casteleyn : *Cours de philosophie*. I. Logique, p. 42.

(3) Mercier : *Critériologie générale*, p. 419 (Paris, F. Alcan).

(4) *Id.*, pp. 355 et 419.

sentations du monde réel. D'ailleurs, la difficulté de la thèse n'a pas échappé à l'auteur. Il note que, d'une part, nos constructions mentales arrivent au concept d'un objet intelligible, mais la question est de savoir si cet objet intelligible est identique avec l'objet en soi proprement dit des métaphysiciens. Selon M. Mercier, l'objet intelligible, sur lequel repose l'objectivité des rapports idéaux des sciences rationnelles, est en fait une chose existant dans le monde expérimental, appréhendée par des actes abstractifs successifs de l'esprit, et donnant naissance, moyennant un second processus synthétique, à un objet intelligible composé, à ce que nous appelons une essence intellgible. En conséquence, l'objet intelligible n'est pas autre que la réalité expérimentale appréhendée par l'esprit, ou, selon l'expression d'un auteur, *la chose en soi, en nous* (1).

Mais ceci ne nous mène encore qu'à la conception de l'objet, et, malgré tout, son existence en soi proprement dite, c'est-à-dire non en nous, reste toujours en suspens. L'auteur affirme que tout cela répond à une cause dernière, qui agit sur le sujet qui doit la connaître et engendre en lui une espèce sensible (2); il affirme aussi que toute appréhension a nécessairement un terme objectif, toute pensée une quiddité pensée, toute imagination, toute audition, un objet imaginé, vu, entendu. Comme il est essentiel à une connaissance quelconque d'être *représentative*, nous pouvons mettre en présence le terme représenté, l'objet et le représentant, pensée, imagination, vision, audition, et dire qu'il y a de celui-ci à celui-là une relation de vérité (3). Notons que par cet objet (*res*), l'auteur entend la réalité en soi et non la réalité déjà appréhendée. Un seul point, à notre avis, reste obscur dans ce raisonnement ; c'est précisément de savoir si cet objet conçu est différent de l'objet en soi ; si non, on ne voit pas la nécessité de la dualité, si oui, par quelle voie quelque peu certaine passons-nous de l'un à l'autre ? L'idéalisme atteint et domine l'auteur, comme malgré lui, et nous considérons comme assez vaine cette déclaration de principe qu'a faite M. de Wulf,

(1) *Critériologie générale*, p. 421.

(2) *Psychologie*, p. 179.

(3) *Critériologie*, p. 364. — Cf. également Elie Blanc : *La vérité, sa définition, ses espèces* (Revue de Philosophie, 1903, p. 273).

que la néo-scolastique est une résistance spontanée aux excès de l'idéalisme de toutes nuances que Kant a indirectement provoquées (1). L'ombre du maître allemand poursuit le réalisme, et son esprit d'analyse chasse cette réalité absolue successivement de tous les retranchements où elle essaie de s'arrêter ; il ne reste plus qu'à rejeter l'esprit d'analyse lui-même et, comme l'a fait M. le Dr H. Hallez, de tendre à se ramener à la philosophie du sens commun (2). Et encore là une question primordiale se pose, à savoir : le sens commun lui-même établit-il une dualité dans la sensation, entre la sensation connue et une cause inconnue de cette sensation ? Nous en doutons, pour notre part, et l'empirio-criticisme, entre autres, tout en partant du sens commun, a été nettement d'un avis opposé à celui du Dr Hallez.

La théorie de la vérité découle de l'idée de réalité ; celle-ci étant posée, il est légitime évidemment de dire que la vérité est attribuée aux jugements, lorsqu'ils coïncident avec la réalité sur laquelle ils se prononcent. Les jugements alors sont vrais, lorsqu'ils expriment que ce qui est, est, ou que ce qui n'est pas, n'est pas ; ils sont faux quand ils expriment que ce qui n'est pas, est, ou que ce qui est, n'est pas (3), formule qui est d'ailleurs celle de Saint Thomas (4). « La vérité existe donc dans les choses avant d'exister dans la connaissance », dit M. Mercier ; et nous croyons que c'est une des formules les plus réalistes qui se rencontrent dans la philosophie contemporaine.

Dans sa métaphysique cependant, l'auteur reprend une position plus idéaliste, puisqu'il y dit qu'on appelle vraie une chose qui est conforme au type mental au moyen duquel nous nous représentons sa nature (5), mais ceci n'est pas, dans la théorie, absolument contradictoire avec l'idée précédemment rappelée, puisqu'une similitude de nature existe entre l'objet intelligible, appréhendé par nous, et les réalités extra-mentales.

Selon M. Sentroul, la question revient, dans les grandes lignes, à établir comme correspondant de la vérité logique, non pas pré-

(1) *Kantisme et Néo-Scolastique* (Revue de Néo-Scolastique, 1902, p. 15).

(2) *De la méthode philosophique,* (Revue de Néo-Scolastique 1905).

(3) *Logique,* p. 51. (Paris, F. Alcan.)

(4) *Contr. Gent.* I. 59.

(5) *Métaphysique,* p. 201.

cisément la chose en soi, mais la vérité ontologique. Ensuite, il divise les jugements en jugements d'ordre idéal et jugements d'ordre réel, pour s'attacher d'abord aux premiers et revendiquer déjà en leur faveur une première vérité proprement dite, quoique indépendante de l'existence *actuelle* des choses. Ultérieurement, il complète ce premier acquis en établissant non seulement l'objectivité idéale des jugements, mais encore leur accord avec la réalité extérieure ou leur réalité objective (1).

Le P. Casteleyn entre franchement sur le terrain duréalisme ; il écrit, en effet, que le jugement est la perception du rapport d'inclusion ou d'exclusion qui existe entre deux idées, ou plutôt entre les deux objets que ces idées représentent (2).

Le syllogisme est la base de la théorie scolastique ; rien d'étonnant, par suite, que M. Mercier tente d'en maintenir la valeur. Examinant certaines objections, particulièrement celles que Stuart Mill a développées et auxquelles il reconnaît d'ailleurs une certaine valeur, il affirme que les opérations intellectuelles qui ont suscité ces objections ne sont pas des syllogismes vrais, parce que leurs majeures ne sont pas universelles («tous les cygnes sont blancs», «tous les hommes sont mortels»). Ce qui donne originairement à la déduction sa force probante, ce n'est pas précisément l'universalité de la majeure, mais sa nécessité, dont l'universalité n'est qu'un corrollaire. Le P. Casteleyn se ramène purement à la thèse d'Aristote. Le principe sur lequel la déduction se fonde est que lorsqu'à un sujet, terme moyen considéré en son entité abstraite, un caractère spécial convient nécessairement, ce caractère est attribuable à tous les inférieurs possibles de ce sujet et à chacun d'eux (3).

La déduction a une importance essentielle dans ce système, et ainsi, par la logique même de ce point de vue, on est forcé d'admettre qu'il y a des propositions dernières qui ne peuvent plus être démontrées, des principes, évidents par eux-mêmes, sur lesquels repose toute science particulière et les principes les plus généraux, que M. Mercier appelle les plus simples, tels que

(1) Sentruel : *La vérité selon Kant* (Revue de Néo-Scolastique, 1904, p. 304).

(2) *Op. cit.*, pp. 83 et 83.

(3) *Logique*, p. 186.

les principes d'identité, de contradiction, etc., ont une évidence qui s'impose irrésistiblement (1).

M. Mercier défend donc cette idée que toute science part de prémisses pour aboutir à une conclusion. Or, dit-il, ces prémisses peuvent être des propositions *en matière nécessaire*, que l'on appelle aussi idéales ou *rationnelles*, dont la vérité se fait jour, indépendamment du contrôle de l'observation ; les sciences que la raison en déduit sont dites *rationnelles* ou *exactes*. Telles sont : l'arithmétique, la géométrie, l'analyse. Ou ces prémisses peuvent être, soit l'une ou l'autre, soit toutes deux, des *jugements d'expérience*, dont la certitude dépend du contrôle de l'observation ou de l'expérience ; dans ce cas, les sciences auxquelles elles servent de base s'appellent science d'observation ou sciences expérimentales. Telles : la mécanique, l'optique, l'acoustique, etc. (2). Nous ne ferons qu'une seule remarque au sujet de ceci, c'est que l'auteur omet de réfuter la théorie qui accorde à l'expérience une importance fondamentale dans les sciences, même dans celles qu'il appelle rationnelles ou exactes.

En ce qui concerne l'induction, M. Mercier refuse de lui donner pour base des principes tels que la croyance ou la stabilité de la nature, ou la sagesse de la Providence, mais il la fait reposer sur la notion aristotélicienne de la *nature* des êtres, qui est inaliénable (3). Si nous comprenons bien la thèse de l'auteur, il se ramène au fond par là à la croyance de la stabilité des lois de la nature, dont l'inaliénabilité de la *nature* des êtres n'est qu'un cas particulier. Çà et là, la thèse spiritualiste introduit certaines entités qui exerceraient un rôle dans notre logique, tels que le libre arbitre et l'intellectus agens. Ce dernier a fait l'objet d'une intéressante critique de la part de M. V. Bernies (4).

L'idée de faire de cette faculté une entité est intéressante à comparer avec les efforts qu'ont faits certaines écoles pour analyser notre puissance de choix et de sélection des données (pragmatisme, entre autres — Voir notre étude à ce sujet, p. 221 et suiv.) ou du moins pour préciser son rôle.

(1) *Logique*, p. 201.

(2) *Id.*, p. 327.

(3) *Id.*, p. 226.

(4) *L'abstraction scolastique et l'intellectus agens.* Revue de Philosophie, 1904 :

Le principal intérêt que présente cette théorie nous semble consister en ce qu'elle tente de maintenir le réalisme ; mais, à notre avis, elle le fait sans plus de succès que les autres essais du même genre. Elle est forcée de faire de larges concessions à l'idéalisme, et l'ensemble du système manque, par suite, d'unité, malgré le talent dialectique incontestable du chef de l'école et de certains de ses disciples. Le mouvement néo-scolastique est intéressant comme effort d'adaptation d'une philosophie médiévale à un milieu contemporain formé d'idées d'essence tout autre.

L'école orthodoxe offre certainement d'autres philosophes, dont les œuvres sont dignes d'un réel intérêt, mais le résultat, au point de vue de la logique, a été très peu important ; la plupart des écrivains se maintenant constamment dans les thèses traditionnelles, le talent dialectique y remplace presque toujours l'esprit novateur.

CONCLUSIONS

L'exposé même des doctrines nous a permis d'emblée d'en éliminer un certain nombre, parce que la base sur laquelle elles reposent est inadmissible (le réalisme naïf, par exemple). Pour d'autres théories, nous avons rencontré des difficultés, dont les unes nous paraissent insolubles, et dont d'autres semblent demander une transformation de l'idée. Notre but ici n'est pas d'établir un nouveau système complet de logique : déjà dans notre exposé, d'ailleurs, nous n'avons traité que les questions de principe, et notre critique n'a guère atteint le domaine du détail. Nos conclusions, également, n'auront pas la prétention d'aller au-delà.

Quel doit être notre point de départ ? Telle est, à notre avis, la plus grave des questions que nous puissions nous poser, et la solution de celle-ci indiquera, par le fait même, la trace que nous aurons à suivre pour arriver à un système qui tend à être unifié.

Est-ce l'idée de réalité qui doit nous servir de point de départ ? Nous ne le croyons pas, parce que, contrairement à ce que disent les réalistes, elle est extrêmement complexe ; ou bien, si nous la posons comme une simple entité, elle est au-delà de notre conscience, tombe dans le domaine du mythe, et nous échappe par le fait même.

L'idée de vérité nous offre-t-elle plus d'avantages comme point de départ ?

Parmi les nombreuses définitions qui en ont été données et dont nous avons cité un grand nombre, presque toutes considèrent la vérité comme un rapport de la pensée avec un objet extérieur, de la pensée avec elle-même, etc. Elle est donc, dès lors, un phénomène d'ordre plus complexe que les éléments qu'elle met en relation et, partant, ne peut servir de point de départ. Elle ne pourrait nous satisfaire sous ce rapport que si elle était comprise comme répondant à une loi de notre esprit, comme une contrainte, une nécessité qui nous oblige à penser suivant certains modes et nous conduisant à la vérité — contrainte ou nécessité dont, bien entendu, la raison reste indéfinie.

Cette thèse, introduite en philosophie par Leibnitz et reprise ensuite par Kant, serait peut-être admissible si nous constations réellement en nous cette contrainte, si dans certains états d'âme nous n'éprouvions, au contraire, un véritable bien-être mental à nous éloigner de la vérité et à nous réfugier dans le domaine de l'imagination et de la plaisanterie. D'autre part, on ne peut dire qu'un raisonnement vrai soit toujours accompagné d'un sentiment de contrainte.

Au surplus la notion de loi ou de régularité à laquelle on fait appel n'est qu'une abstraction que nous ne pouvons dériver que des expériences concrètes ; tout ce que nous pouvons connaître directement, c'est une succession de tels et tels états de conscience ; mais la loi qui les gouverne — qu'elle soit innée ou acquise — ne se révèle que par un travail intellectuel très complexe.

La logique doit-elle chercher ses racines dans la psychologie, avec laquelle elle a incontestablement des liens de parenté ? La thèse a été soutenue en Allemagne, notamment par Fries (1), Beneke (2), Hoppe (3), Th. Lipps (4) et d'autres. En France aussi la même tendance a été généralement suivie (5). Tout psychologue d'ailleurs tentera certainement d'inclure la logique dans son domaine. Au premier abord, la question de savoir si la logique doit ou non être comprise dans la psychologie peut paraître n'avoir qu'une importance de délimitation ou de classification et sembler assez oiseuse, mais elle inclut le problème logique fondamental.

En réalité, le problème se ramène à ceci : Y a-t-il dans tous les phénomènes logiques un caractère irréductible qui ne se trouve pas dans les autres domaines de la mentalité, tels le rêve, la fantaisie, l'art. etc ? Si l'on fait abstraction de théories qui se ramènent aux entités de réalité ou de vérité, la caractéristique essentielle qui a été invoquée pour discerner les phénomènes logiques des autres opérations mentales est la croyance,

(1) *System der Logik*, 1811.

(2) *Lehrbuch der Logik*, p. 10 et 11.

(3) *Gesammte Logik*, 1868.

(4) *Grundthatsachen des Seelenlebens*, 1883.

(5) Voir notamment Ribot : *Évolution des idées générales*, p. 5.

ou la certitude, ou ce qui en diffère peu : l'affirmation. — Thèse qui de Hume passa à James et à Stuart Mill, Taine, Newman et Balfour. Certes cette notion de croyance n'échappe pas à la psychologie et maints psychologues en ont tenté l'étude ; en outre, elle dépasse le domaine strict de la logique, puisque, comme M. Renouvier (1), entre autres, l'a montré, elle a pour facteur non seulement nos idées rationnelles, mais aussi nos désirs et nos émotions ; d'autres philosophes, tels que M. Brochard (2), M. Egger, M. Ruyssen, M. Gourd (3), ont noté l'influence de la volonté ou la parenté avec elle. — En fin de compte ceci encore nous pose en plein domaine psychologique.

D'ailleurs, exclusion étant faite de tout point de départ qui poserait devant nous une dualité dont un des termes est indéfinissable, (le réalisme, par exemple), toute fonction rationnelle dont le but est la vérité, est une opération mentale et, partant, psychologique. Ceci se renforce encore par ce fait que les anciennes entités métaphysiques, telles que la volonté, l'imagination, le raisonnement, ont perdu leur autonomie rigoureuse et que l'école psychologique contemporaine a, au contraire, montré les relations de l'une à l'autre faculté et, leurs influences mutuelles. Evidemment, la croyance n'est pas la volonté ou l'imagination, mais aucune barrière rigoureuse n'existe entre elles : toutes comprennent des éléments et des processus communs et par suite, les différentiations n'ont plus la rigidité que la scolastique leur a attribuée.

Un autre des caractères irréductibles sur lesquels on a essayé d'établir la distinction entre la psychologie et la logique, a été de considérer celle-ci comme une science normative, indiquant les règles que nous devons observer pour exprimer un jugement exact. M. Rabier est d'avis que le jugement, comme tel, est objet de la psychologie, mais en tant que jugement *bon* il appartient à la logique (4). Celle-ci établit donc des modèles, des

(1) *Psychologie rationnelle,* II, p. 10.

(2) *De l'erreur,* p. 149 (Paris, F. Alcan).

(3) Egger : Annales de la faculté des lettres de Bordeaux 1879, I, pp. 117-125 (cité par M. Ruyssen) — Ruyssen : *Essai sur l'évolution psych. du jugement,* p. 254 (Paris, F. Alcan). — Gourd : *Du rôle de la volonté dans la croyance* (Rev. phil. 1891, t. 32, p. 467).

(4) *Logique,* p. 3.

types que le mouvement de nos idées aurait à suivre. C'est d'ailleurs là, probablement, la thèse la plus courante en philosophie ; nous citerons, parmi ceux qui l'ont défendue : Ueberweg, Fries, Drobisch, Mill et d'autres. — Notons que, d'après cela, la logique ne serait plus qu'un cas spécial de la psychologie et que, par suite, l'idée inclut la possibilité de recourir à la psychologie pour analyser les phénomènes logiques.

Cette thèse renferme certes quelque chose d'exact, mais elle est, en réalité, bien imprécise et peu complète, car, si nous l'admettions il nous faudrait rechercher un nouveau critère qui nous permette de discerner un jugement logique ou bon d'un autre qui ne l'est pas, et ce critère étant trouvé, montrer en vertu de quelle contrainte et au nom de quel idéal, ou de quelle utilité, il s'impose, c'est-à-dire dégager une raison dernière de sa valeur. On a certes trouvé des règles, tels que les principes d'identité, de contradiction, de milieu exclus, de raison suffisante, qui mettent en garde contre certaines erreurs ; mais, tout en admettant l'exactitude indiscutable de ces principes, on peut se demander quelle en est la genèse et surtout quelle est leur sanction ? Il va de soi que si nous considérons un certain nombre de jugements comme étant d'une logique rigoureuse, nous pouvons étendre par induction les règles ainsi dégagées à d'autres cas, et arriver à des principes généraux ; mais toujours en vertu de quoi se détermine l'exactitude des premiers cas, et quelle est la garantie que nous offre l'extension que nous donnons à la règle ? Plusieurs auteurs ont défendu cette thèse que la logique consistait à découvrir les règles qui ont présidé à la formation des sciences achevées (1) ; mais, comme nous venons de le dire, sans contester l'utilité de cette méthode, il est certain qu'elle ne nous satisfait pas entièrement, puisque nous aurons toujours à rechercher sur quelles raisons s'appuie l'exactitude que nous attribuons à telle ou telle science.

Nous nous trouvons dans l'obligation de suivre une autre voie, qui ne se heurte pas aux difficultés que nous venons de signaler, pour trouver un point initial.

Comme nous venons de le dire, la logique et la psychologie sont des sciences étroitement apparentées, et nous n'hésiterons

(1) Notamment Opzoomer : *Weg der Wetenschap*, p. 11.

pas à recourir aux données de cette dernière, chaque fois que la chose pourra nous être utile.

L'analyse psychologique a rencontré comme élément dernier — c'est-à-dire comme élément indécomposable, inexplicable et cependant parfaitement connu — la sensation, et elle entend par là les données de chacun des sens en un instant déterminé : c'est donc la sensation d'une couleur, d'un contact, d'un mouvement, d'une saveur, etc. Notons, pour éviter toute erreur, que cette sensation seule est prise en considération, à l'exclusion du moi et de l'objet. En d'autres termes : je n'affirme pas encore qu'elle est *ma* sensation, pas plus que je n'affirme qu'elle m'est donnée par telle ou telle chose.

Comme la connaissance n'a pas d'autres matériaux que nos données mentales, les sensations se posent aussi comme les éléments derniers de la logique. Si nous les envisageons au point de vue logique, pouvons-nous découvrir en elles seules, c'est-à-dire abstraction faite de toute opération mentale ultérieure autre chose que ce que nous en dit la psychologie ? Pouvons-nous, en d'autres termes, poser à leur sujet les questions fondamentales que la logique tente de résoudre pour d'autres états de conscience, telles que celles-ci : les sensations, en elles-mêmes, sont-elles réelles ? sont-elles vraies ?

Si ces questions ont un sens, elles impliquent une mise en relation avec une autre chose, et comme, par hypothèse, nous ne considérons pas le rapport de la sensation avec d'autres idées, il ne nous reste qu'à déterminer si la sensation implique un élément causal (par exemple), en dehors de l'idée ou de l'image, c'est-à-dire si, dans la sensation comme telle, nous pouvons supposer une dualité entre l'image connue et quelque chose qui existerait en dehors de notre mentalité, différent de l'image et qui, cependant, donnerait à cette dernière son caractère de réalité ou de vérité. — En résumé : Pouvons-nous poser d'emblée un rouge subjectif et un rouge objectif ?

Rien ne nous permet de faire cette hypothèse, on pourrait le faire d'autant moins que cette affirmation préliminaire nous obligerait à poser une inconnue comme point de départ, et ce que l'on affirme derrière la sensation ne pourrait être d'aucune utilité puisque tout en est ignoré.

Nous ne croyons pouvoir mieux faire que de rappeler la pensée

deM. Fouillée à ce sujet. Quand on dit : « Les faits immédiats de conscience peuvent n'être que des apparences », on est toujours dupe de l'illusion qui transporte à la conscience les caractères de l'observation extérieure. Les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, les résistances, le chaud, le froid, ne deviennent des *apparences*, qu'en tant qu'on les considère comme signes d'une réalité externe, d'une substance matérielle inconnue en soi. Ce sont, *à ce point de vue*, des phénomènes, c'est-à-dire des manières d'apparaître. Mais, pris en eux-mêmes, et tels qu'ils sont donnés dans la consciences, les sons, les couleurs, les odeurs, les peines, les plaisirs, les pensées ne sont plus des phénomènes, des signes, des apparences manifestant autre chose qu'eux (1).

Nous pensons qu'en ce point l'empirio-criticisme, en se rebellant énergiquement contre cette affirmation d'une dualité première, a suivi une voie heureuse. Il ne nous reste aucun critérium immédiat concevable qui puisse nous servir pour établir la réalité d'une sensation ; nous ne pouvons pas mettre celle-ci directement en relation avec autre chose. — On ne peut donc dire qu'une sensation est vraie ou réelle. Et, cependant, une chose est absolument incontestable : c'est que nous avons cette sensation, qu'elle *est*. Mais cette existence de la sensation ne se confond pas avec le problème ultérieur de savoir si la sensation se pose dans le monde de la réalité ou si elle est illusoire.

Si le goût de l'amer est perçu, il est impossible de douter que réellement cette sensation existe ; celle-ci surpasse tout doute possible: la sensation, comme telle, est une certitude inattaquable. On peut l'attribuer soit à une hallucination, à un rêve, ou un délire, peu importe : quel que soit l'état mental, cette sensation *est*. — Et, notons-le également, elle *est*, quelle que soit la nature de cette sensation elle-même, intense (telle que celle que me produit un rouge que je vois) ou faible (telle qu'elle existe dans le souvenir, l'imagination, etc.).

Çà et là cependant des auteurs ont tenté d'établir que certaines sensations étaient fausses. Un des exemples les plus classiques est celui que donne Saint Thomas d'Aquin : « un homme, dit-il, dont le palais est sain, goûte du miel, et il juge que le miel est doux ; un malade portera sur le même objet un jugement

(1) *L'évolutionnisme des idées-forces*, p. 29.

contraire, et il dira que le miel est amer ». Ils ont raison tous deux, déclare Saint Thomas, car de fait le miel est doux pour l'un et amer pour l'autre ». — Néanmoins cette position relativiste ne satisfait pas l'école scolastique, Saint Thomas lui-même trouvant absurde cette manière de voir (1) ; et cependant il lui est impossible de conclure autre chose que la certitude rigoureuse que tel homme a eu la sensation de doux, tel autre de l'amer. Certes, dans notre logique courante, nous faisons presque toujours abstraction des cas exceptionnels : nous disons que le miel est doux, sans noter que, pour certains malades, il peut être amer, mais ce n'est qu'une approximation plus au moins exacte.

Ce point là étant admis, suivons les phénomènes dans leur complexité croissante, tel que nous le montre la psychologie.

Après la sensation simple, considérons le groupement de sensations d'ordres divers et irréductibles, associations ayant une permanence très grande et qui se réalisent entre les sensations de la vue, du toucher, de l'odorat, du goût, etc. L'expérience courante nous montre la fréquence énorme de groupements de ce genre, et nous les désignons sous le nom de matière ou d'objets; le caractère essentiel de l'objet est l'unité de sensations irréductibles.

M. Le Roy a donné récemment une formule heureuse pour définir un des caractères de la matière : « la matière, dit-il, n'est pas autre chose que l'impossibilité pour l'esprit de varier au-delà d'une certaine limite le rythme de la durée ; c'est un ensemble d'ondes *stationnaires* dans notre vie psychique, ou plutôt d'ondes de moins rapide évolution » (2). Ceci se rapproche beaucoup de la définition de M. Natorp qui donne pour base à l'objet, la loi ou l'unité persistante. Mais ce qui surtout revêt ce caractère stationnaire et permanent, c'est le groupement même de certaines sensations d'ordre différent et qui forment les objets matériels. C'est à propos de ce groupement surtout que ce quelque chose d'inconnu, le substratum des sensations (qui, poussé à sa dernière abstraction, prend le nom d'objet en soi), a joué un

(1) *Somme théologique*, q. LXXXI, art. II (1re partie).

(2) Le Roy : *Sur la nouvelle philosophie* (Revue de métaphysique et de morale 1901, p. 414).

rôle en philosophie. Si l'on se refuse à admettre pour la sensation simple une dualité quelconque entre cette sensation, en tant que sentie, et ce qui pourrait lui servir de base, il est impossible d'en agir autrement pour l'objet et de vouloir le considérer comme autre chose qu'un simple groupement, une association ou une unité de sensations. On a fréquemment invoqué la règle de causalité pour affirmer cette dualité, mais nous rejetons l'application de cette loi dans le cas actuel, car cette règle est certes d'ordre plus complexe que l'idée ou la représentation d'un objet ; en outre, ainsi que nous l'avons dit au cours de l'exposé des doctrines, la loi de causalité n'établit jamais que des rapports entre états de conscience, et elle ne nous permet pas de conclure d'une donnée à quelque chose de totalement inconnu.

D'autre part, pas plus que pour la sensation simple, l'existence de ce groupement, en tant que fait de conscience, ne peut être mise en doute. Bien entendu, autre chose est de savoir s'il est réel ou vrai, ou s'il existe comme état de conscience (perçu ou imaginé). — Il en est d'ailleurs ainsi de tout état de conscience, et déjà Aristote disait qu'une idée, en elle-même, ne peut être vraie ou fausse, et qu'elle doit avant tout entrer en un raisonnement (1).

Néanmoins, c'est à propos de l'objet que se pose le grave problème de l'existence et c'est ici que la théorie logique apparaît. Nous devons forcément admettre qu'il existe une différence quelconque entre ce qui existe réellement et ce qui n'est que pensée ou imagination. La question précisée doit être formulée comme il suit : l'existence est-elle un nouveau prédicat qui peut être affirmé ou nié d'un objet, tel que l'ont cru Stuart Mill et Taine, — suivant d'ailleurs en cela la logique classique (Saint Thomas et Port-Royal) — ou bien la notion d'existence est-elle inhérente à celle de l'objet ? Hume l'a affirmé le premier (2), croyons-nous ; Kant fut d'accord avec lui : « le réel, dit-il, ne contient rien de plus que le possible. Cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers imaginaires ». Parmi les logiciens contemporains, Brentano a surtout défendu cette thèse : « Quand nous disons que A *est*, ce que nous affirmons

(1) *De Interpret.*, I.

(2) *Traité de la nature humaine*, trad. franç. p. 128.

n'est pas la liaison du caractère *existence* avec A, mais A lui-même (1). von Schubert suit Brentano en cette voie (2). Pourtant une distinction essentielle existe entre le groupement en tant qu'idée et ce même groupement considéré comme réel, et si cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers imaginaires, ils ont cependant sur ceux-ci un avantage incontestable et il n'est guère nécessaire d'être logicien pour s'en apercevoir. Mais quelle est cette différence ? C'ést là le problème le plus difficile à résoudre de la philosophie entière, et qui nous ramène en réalité au problème fondamental de l'existence du monde. Les cent thalers peuvent *exister* en notre mentalité, — en tant que représentation imaginaire, par exemple, — et pourtant cette existence ne suffit pas à nous-mêmes et encore moins au marchand auquel nous nous aviserions de les offrir; cependant, ces cent thalers ne sont et ne peuvent être, dans les deux cas, qu'une conception de notre esprit, puisqu'il nous est fatalement impossible de concevoir quelque chose qui ne soit un état de conscience.

On sait que l'école de Hume tâcha de déterminer la différence en donnant pour base à l'existence — ou à la croyance de l'existence — l'identité des états de conscience ; mais, à ce compte, la réalité des cent thalers conçus en rêve par un délirant ou un fou équivaudrait à la réalité des pièces de monnaie qu'un banquier verrait sur son comptoir ?

La question, sous sa forme la plus précise, consiste à savoir quelle est la différence psychologique entre un état d'âme que nous considérons comme réel, et un état d'âme qui n'est que du domaine de l'imagination, du délire ou du rêve, ou qui même serait la négation de la réalité, car une chose niée existe en tant qu'idée. Ceci nous entraîne peut-être en dehors des limites que l'on donne habituellement au domaine de la logique, mais cette incursion en psychologie nous semble ne pas devoir être stérile.

Essayons de suivre la solution que nous donnons nous-mêmes dans la vie courante. Je suppose que j'aie rêvé avec une intensité extraordinaire à un fait quelconque, par exemple que j'ai rencontré un certain ami, et que, le lendemain, je me demande si la

(1) *Psychologie*, I, p. 278.

(2) *Grundlagen einer Erkenntnisstheorie*, 1884, p. 184.

chose est réelle ou illusoire. Le mouvement de ma pensée sera de détailler les tenants et les aboutissants de l'entrevue — admis comme réels —, de rechercher d'où je venais lorsque j'ai rencontré l'ami et où je me suis rendu après l'avoir vu, d'examiner si les choses que je lui ai dites ou qu'il m'a apprises trouvent à se situer dans la continuité de mes états de conscience, etc. (en somme de rechercher la série des associations par contiguïté). Enfin, si je ne découvre pas en ce domaine une lacune marquée, il me reste la ressource suprême de le demander à mon ami. Cela implique donc une double vérification; la liaison dans le temps (succession des faits) et la liaison dans l'espace (témoignage des hommes ou des choses). Et ces vérifications ayant abouti, je considérerai que l'image est un élément du monde de la réalité, ou, pour être plus exact, de la plus grande réalité. Ceci nous paraît répondre à l'idée de M. Fouillée : « que les choses ne sont dans la plénitude de l'existence que quand elles forment, avec la vie intérieure de la conscience et en relation avec la conscience, les parties inséparables de ce tout auquel seul nous pouvons attribuer l'entière réalité » (1).

C'est la partie saillante du pragmatisme que d'avoir résolu le plus complètement, à notre avis, la première des conditions de la réalité dont nous venons de parler, bien que l'hégélianisme eut été l'initiateur de cette idée de la continuité dans le temps. Pour résumer notre pensée, nous rappellerons que, selon nous, toute mentalité est dans un état d'évolution continue, que même une sensation nouvelle est le moment par lequel l'ensemble préexistant prend sa forme nouvelle, que chaque état de conscience est fonction d'un état antécédent. Mais l'ensemble forme des systèmes plus ou moins autonomes et plus ou moins importants ; l'un d'entre eux a la prépondérance et constitue le monde réel.

C'est donc dans la mesure où une sensation, une image, ou une idée, s'associe à ce système qu'elle est dite être réelle, que, suivant l'expression de Windelband, elle s'enchaîne dans le tout sans contradiction (2). D'autres systèmes, moins organisés ou moins importants, ne jouissent pas de cette caractéristique, car des groupements d'une importance même considérable, tel

(1) *L'évolutionnisme des idées-forces*, p. 276.

(2) Vierteljahrschrift für wissensch. Philos. 1878, p. 269.

qu'une mythologie ou une idée d'ordre scientifique, qui ont formé longtemps un enchaînement harmonieux, perdent le caractère de vérité dès qu'un élément décisif vient les renverser.

La vie même de la mentalité n'est que son évolution, mais dans l'ensemble des faits mentaux, certains occupent une position dirigeante, dominant en importance tous les autres, par ce fait seul qu'ils ont pour base et pour fin immédiate notre existence même. Ce centre ou cet élément axial de notre activité mentale est l'utilité, qui détermine la volonté, et celle-ci, à son tour, se manifeste par l'action. L'ensemble de ce groupement est la réalité.

Notre vie, cependant, n'est pas uniquement succession : elle forme également une harmonie et un équilibre, à chaque instant, et pour qu'un fait soit vrai — pour autant qu'une vérité puisse se former en nous —, il faut qu'il s'enchaîne dans l'ensemble actuel et *persiste* dans l'évolution ultérieure de cet ensemble.

C'est donc l'avenir, la survie qui décide de la réalité et de la vérité.

Même dans le monde de la réalité, chacun des états momentanés comprend un nombre incalculable de systèmes qui ont une évolution d'une certaine autonomie et leur nombre devient immense, surtout chez l'homme habitué à penser ; parmi ces systèmes on trouve non seulement le moi propre, mais aussi les choses du milieu que ce moi construit, et les représentations qu'il se forme des autres êtres et de leur évolution. C'est là la forme *spatiale* de notre conception du monde. — Comme nous l'avons dit, ces divers systèmes qui composent un instant donné de l'évolution de la mentalité, ne sont pas complètement indépendants l'un de l'autre ; tous, même les sensations simples (1), ont entre eux une liaison intime ; chaque moment forme une espèce d'unité complexe dont le moi propre (c'est-à-dire en opposition avec le non-moi) et directement connu, n'est qu'un élément qui évolue comme tous les autres systèmes de l'ensemble et qui, comme chacun de ceux-ci, se développe en fonction continue et en relation étroite avec eux. C'est en ce sens que l'on a pu dire que la matière est une possibilité ou une nécessité de

(1) Ce qui a donné naissance à la théorie de Mill et de Taine que la matière est une possibilité ou une nécessité de sensations. Cette possibilité n'est, comme telle, que l'association nécessaire de certaines de nos sensations.

sensations. Cela signifie en somme, que si nous nous plaçons dans le domaine des sensations, à tel groupe de celles-ci, dans des conditions déterminées, s'associe toujours tel autre groupe ; le tout forme un ensemble d'une certaine permanence dans les relations.

Prise dans son caractère le plus général, la réalité est donc un résultat de l'association ou de la liaison des états de conscience ou encore leurs relations diverses d'action et de réaction dont parle Lotze, et la question d'identité n'a pas le rôle si prépondérant que Hume a cru pouvoir lui attribuer. J'admets la réalité de San Francisco, bien que je ne l'ai jamais vu de mes yeux ; et ce serait même un fait de mémoire, qu'il n'aurait plus, au moment où j'y songe, le caractère d'intensité sur lequel Hume appuie sa théorie. La réalité est ce qui est — ou du moins ce qui semble — définitivement acquis dans l'ensemble total de l'évolution des divers systèmes mentaux ; c'est ce qui présente le plus d'utilité pour le maintien de l'espèce (Nietzsche), c'est la base sur laquelle s'appuient les moments consécutifs, et qui a été acquise par une sélection constante des éléments qui la composent. Elle n'a en elle rien d'absolu, puisque tout réel est question de rapports et que ceux-ci peuvent être plus ou moins déterminés et plus ou moins nombreux.

Mais alors objectera-t-on, il y a des degrés dans la réalité ou dans l'existence ? La chose a été très peu examinée, mais un certain nombre d'écrivains, à l'encontre de l'opinion courante (qui se retrouve explicitement chez Leibnitz), bien qu'en se basant sur des distinctions de nature différente, ont répondu catégoriquement pour l'affirmative. Nous citerons pour mémoire Aristote, qui déjà admettait qu'il y a plus d'existence dans l'individu que dans l'espèce. Cette idée semble d'ailleurs être des plus légitimes si l'on ne conçoit pas la réalité comme une entité donnée, mais qu'au contraire on ne voit en elle, suivant l'idée soutenue par Lotze, qu'une question de relation de nos états de conscience. Selon que ces relations seront établies d'une manière plus ou moins étroite et plus ou moins permanente, selon qu'elles seront plus ou moins nombreuses, mais surtout selon que l'ensemble avec lequel l'association peut se faire sera plus complet, le degré de réalité subira des variations.

Certes, par un phénomène de simplification et de réduction, nous nous bornons à dire qu'une chose existe, lorsque nous avons

des raisons suffisantes de croire à son existence ; mais ces raisons sont d'ordre très divers et de valeur très inégale ; et si l'existence n'est pas autre chose que notre croyance en elle — et force nous est de l'admettre, puisque nous ne pouvons aller au-delà — elle a certainement des degrés. — D'ailleurs, prenons des exemples concrets : nous croyons souvent à la réalité des images dans nos rêves, dans le délire ou la folie, et nous ne réduisons ultérieurement ces réalités à l'état de fiction que par rapport à une réalité plus complète. Nous accordons un certain degré de réalité à la mythologie grecque (surtout un helléniste de profession), au point de considérer comme faux une assertion de ce genre : que Héraklès est père de Zeus, et pourtant nous affirmons que la mythologie complète n'est pas du domaine de notre réalité rigoureusement comprise.

M. W. James a appelé ces groupements, d'ordre divers, des *sous-univers*. Au surplus, comme le dit Lotze, la réalité qui convient aux choses, celle d'*être*, ne convient pas aux événements ; ceux-ci ne sont pas, ils arrivent ; une idée *n'est* pas comme une chose, ni n'arrive comme les événements : sa réalité consiste en ce qu'elle est valable et que son contraire ne l'est pas (1). Tout ce qui est état de conscience est réel ou vrai en un certain domaine, par le seul fait d'être état de conscience et de s'associer à un système d'images ; l'erreur est inconcevable si la pensée n'atteint pas un stade de mise en relation plus complexe des divers éléments et des divers systèmes. Cependant, comme nous l'avons dit, parmi tous les états de conscience un certain groupement se forme, qui prend une importance très exclusive, et c'est ce que nous appelons, en terme général, le monde réel, dans lequel les associations claires, fréquentes et de nature multiples, donnent un caractère d'uniformité totale à l'ensemble, une tendance à chacun des éléments de celui-ci à se poser sur un seul plan de réalité, et la raison de ceci se conçoit aisément d'ailleurs. Nous avons le monde de nos perceptions habituelles, le monde ambiant dont toutes les sensations se trouvent, entre elles, en relation intime d'espace et de temps. A la sensation de la table qui se trouve devant nous est liée étroitement celle des livres qui y sont, de la fenêtre voisine, du

(1) *Drei Bücher, op. cit.*, p. 512.

mur qui les sépare, de la rue, etc., perceptions dont le lien mutuel crée la réalité, qui servent alternativement d'appui l'une à l'autre, pour en imposer la certitude rigoureuse, en dépit de tout effort que nous pourrions faire pour la rejeter. C'est là un plan en somme très homogène, très complexe et qui a le *maximum de réalité*, de même que ce maximum peut être le ciel pour un mystique, ou les contes de nourrice pour un enfant.

Dans les systèmes en nombre indéfini qui composent le monde réel, un d'entre eux — le vrai — prend une importance et une caractéristique spéciales, ce qui l'oppose à tous les autres systèmes, bien qu'il ne soit, comme eux, qu'un groupe défini dans nos états de conscience. Le principal élément qui intervient dans la formation du moi est notre corps, qui nous donne des sensations d'un type particulier, immédiates : telles que la faim, la douleur, etc., et qui, au surplus, pose le moi dans l'espace et le délimite du non-moi. Il appartient à la psychologie pure de nous renseigner sur la formation graduelle de cette conception, mais ici nous nous bornerons à l'admettre. — Cette idée-là étant acquise, ainsi que le néo-criticisme l'a très bien montré, nous étendons notre conception du moi propre à d'autres êtres, nous leur accordons une vie et des sensations de même nature que les nôtres, la conception du monde total se fragmente et s'amplifie, car nous posons ici la notion de l'inconnu. Expliquons ceci brièvement : Nous savons donc que d'autres êtres nous ressemblent nous les comprenons en certains points, mais en d'autres ils nous échappent, nous comprenons que souvent leurs tendances sont différentes des nôtres, ils nous révèlent des idées et des choses que nous ignorions et, étendant ceci, nous comprenons qu'en eux existent encore d'autres représensations qui nous sont étrangères. Je déduis de là que ce que je connais n'est que *mon* monde, semblable au monde que les autres hommes conçoivent ; par mes relations avec mes semblables, il devient une sorte de conciliation de toutes les parties des mondes que je découvre dans les autres hommes. Mais, malgré ces relations, quelque intenses qu'elles soient, j'entrevois chez les autres tout un domaine dont la connaissance m'échappe. — Moi, mes semblables, mon monde et le leur, sont, bien entendu, des systèmes mentaux.

Au point de vue de la théorie de la connaissance, ceci est d'une

importance primordiale, puisque c'est la base de la formation du monde extérieur, en opposition avec le monde interne, du subjectif et de l'objectif, ou encore : du moi et du non-moi. Dans l'espace que j'aperçois, deux objets matériels se posent extérieurement l'un à l'autre.

Mon corps étant également délimité dans l'espace, tout *objet matériel* autre que lui se pose en dehors de lui ; mais cette distinction se construit surtout par similitude avec le fait que nous voyons les objets matériels comme extérieurs aux autres individus et *par cette voie-là seulement* nous parvenons à poser une dualité entre la représentation que nous avons directement de l'objet et notre représensation indirecte de l'image qu'autrui a de cet objet. Comme nous constatons qu'un objet persiste quand autrui cesse d'en recevoir la sensation, nous transposons ce phénomène à notre propre image et nous en déduisons l'existence permanente des objets, indépendamment de la sensation que nous en avons.

Ce que nous venons de dire de l'objet matériel se transpose à l'être animé, à notre semblable, et, de la sorte, se forme l'idée des autres hommes dont l'existence est indépendante de nos représentations. — Progressivement ainsi s'amplifie la notion du milieu qui nous enveloppe, qui existe avant que nous le percevions et qui subsistera après notre propre existence. Dès lors, se crée vraiment la notion du monde réel dans toute son étendue. A notre connaissance personnelle nous associons la connaissance que possède autrui ; nous accordons à cette dernière, dans les cas de profonde concordance, un degré de réalité semblable au monde qui nous est propre, au point que dans le degré de certitude aucune distinction n'est guère possible entre notre idée de l'existence de Calcutta que nous n'avons jamais vu, et celle de la ville que nous habitons.

L'existence indépendante du monde externe est donc loin d'être une donnée première ; elle est un phénomène dérivé que nous n'atteignons que par un circuit très long. Il en est de même de la notion obverse du moi, qui, donc contrairement à la théorie de l'immanence, ne peut servir de point de départ. Mais répétons-le pour éviter tout malentendu, ainsi que Kant l'a prouvé : ce monde, tout extérieur qu'il est, de même que le moi, n'est qu'un monde de sensations, où l'*objet* des théories réalistes,

ou *la chose en soi* des théories dérivées de Kant, ne trouvent guère de place. Ce monde extérieur ou nature, n'est, dans le total de nos états de conscience, qu'un ensemble mieux unifié et plus permanent.

De là aussi naît la conception du *milieu*, auquel nous nous adaptons, parce que nous voyons d'autres êtres se modifier, ou, si l'on préfère évoluer, suivant ce milieu que *nous* connaissons ; nous en déduisons que pour nous aussi existe un milieu, auquel non seulement nous sommes partiellement adaptés, (c'est-à-dire dont nous connaissons une certaine part) mais qui, pour nous, renferme, en outre, des éléments que nous ignorons, de même que d'autres êtres ignorent certains éléments que nous connaissons, et qu'ils les acquièrent progressivement. Ce milieu qui est, en somme, le tout connaissable par les êtres que nous savons ou que nous supposons exister, ne dépasse en rien le domaine de l'idée ; et en reprenant donc la terminologie de Hegel, le monde est bien une idée qui se réalise.

Ceci étant atteint, nous pouvons donner à notre notion de vérité une ampleur plus grande ; nous pouvons maintenant, reprendre la formule classique que la vérité est la concordance de l'idée avec son objet, sans que, pour cela (nous insistons sur ce point) cet objet soit différent en nature de l'idée. Nous savons qu'il y a des éléments en nombre infini de l'univers que nous ignorons ; nous connaissons, par notre expérience courante, que continuellement nous faisons des acquisitions nouvelles ; nous savons, au surplus, que d'autres que nous connaissent certains de ces éléments que nous ignorons, et nous demandons que ce que nous appelons vérité soit d'accord avec la connaissance d'autrui et avec nos expériences actuelles ou entrevues dans l'avenir, c'est-à-dire que la vérité doit être le résultat de la mise en concordance de toutes nos conceptions, tant celles qui sont propres à notre moi, que celles qui existent dans les autres individus. .

Nous devons résoudre la contradiction qui apparaît entre nos idées propres, et celle que nous constatons entre nos idées et celles qu'autrui nous communique. Nous le ferons, soit par une évolution personnelle vers une idée plus synthétique, soit par la recherche de ce que l'idée d'autrui a d'incomplet, soit encore par le système, — défectueux — de négliger l'idée d'autrui,

et de nous immobiliser en notre conception individuelle.

Toutefois, nous noterons ici que, parmi les témoignages d'autrui, nous en négligeons toujours un certain nombre pour arriver à notre conviction, soit que nous ayions déterminé en quoi ces idées sont incomplètes ou défectueuses, soit encore, — ce qui est évidemment peu satisfaisant — que nous négligions, par économie d'effort, tels ou tels témoignages.

La vérité qui, jusque là, n'était qu'une certitude individuelle, acquiert ainsi un caractère social, en ce sens que, comme réalité, elle doit être valable pour tous. Mais elle perd, par contre, son caractère absolu et immuable.

Ici encore, comme dans la réalité, il est des éléments qui ne semblent plus subir aucune évolution : ceux qui offrent le maximum de certitude, et il est certain que chez beaucoup d'êtres ils sont arrivés, comme l'a montré M. Paulhan, à une fixité réellement déconcertante (1).

L'histoire nous montre que ces états fixés dans l'individu se transforment ou disparaissent lentement dans l'espèce lorsqu'ils n'ont pas de raison de survivre.

Pour résumer notre pensée, nous dirons, avec Durand (de Groos), que notre mentalité est un polyzoïsme, que chacun de ses éléments évolue en harmonie avec les autres, et que l'ensemble de notre mentalité évolue en fonction du développement de ses éléments. En toute mentalité vivante le connu, le fixe, est englobé dans un milieu d'éléments labiles, dont une sélection progressive forme des éléments stables, qui s'unissent à l'acquis antérieur.

En somme, tout élément nouveau qui a le caractère de vérité, complète et augmente le système tout entier du monde de la connaissance : celui-ci est une unité qui s'amplifie d'une manière harmonique et unifiée.

Ces considérations nous ramènent en plein domaine de la logique, celle-ci étant, en fait, l'étude de la façon dont nous acquérons des vérités nouvelles, ou, plus exactement de la manière suivant laquelle nous développons notre acquis ou l'ensemble de nos certitudes.

Entre tous nos états de conscience, quelle que soit leur nature :

(1) *L'activité mentale*, p. 251. (Paris. F. Alcan).

esthétique, morale, scientifique, imaginative ou autre, il existe, sans contredit, un certain lien qui a été étudié par les psychologues sous le nom d'association des idées. Mais cette association des idées est loin d'être le seul lien qui groupe les idées logiques, rationnelles ou scientifiques ; et le fait saute aux yeux, puisque, pour tout homme, l'imagination se différencie de la science. — Celle-ci demande un certain caractère plus déterminé dans la forme d'association des idées qui la composent, et maintes théories, dont nous avons rappelé quelques unes au début de nos conclusions, ont essayé de définir ce caractère particulier.

Ce que nous voulons surtout indiquer en ce moment, c'est que, sous l'action d'un phénomène psychologique, naissent en nous des idées, des concepts qui n'ont pas, dès leur naissance, la valeur qui caractérise les opérations logiques, bien que, par une observation plus rigoureuse, une étude plus complète, nous puissions arriver à leur accorder ce caractère. L'homme le plus vulgaire au point de vue des connaissances peut émettre des idées profondes, sans que pour cela elles aient d'emblée la valeur d'une vérité ; l'homme de recherches lui-même émet souvent de ces idées-là, de ces hypothèses *en l'air* qui semblent apparaître presque spontanément en son esprit, et dont plus tard seulement il tente d'établir la vérité ou la valeur scientifique. L'idée est certainement vraie et réelle en tant qu'idée, elle a une certaine nature d'existence, mais ceci ne suffit pas, il faut que nous la mettions en relation avec tel ou tel ensemble de données — imagination, mythe ou connaissance positive — en un mot : déterminer le milieu dans lequel on peut lui accorder la vérité. La logique — ou, tout au moins, la théorie de la connaissance — s'occupe presque exclusivement de ce dernier domaine.

En termes courants, pour qu'une idée nouvelle soit vraie, il ne suffit pas qu'elle apparaisse ; il faut qu'elle apparaisse en telles conditions qui lui donnent le caractère de vérité ou de certitude, la rattachent, en quelque sorte, organiquement au domaine qui forme la réalité, où elle trouve surtout à se situer dans le système qui forme notre conception de ce monde.

Toute banale que cette remarque puisse paraître, nous la croyons d'autant plus importante que le fait de l'avoir oubliée a amené parfois une véritable confusion dans les discussions logiques, et qu'il est extrêmement fréquent de voir poser des

questions de ce genre : pouvons-nous, par le raisonnement, acquérir des données nouvelles ; ou encore : l'inférence nous apporte-t-elle quelque chose qui ne soit pas contenu dans les prémisses, etc. La question réellement logique devant être celle-ci : Pouvons-nous, par ces opérations mentales, créer des éléments neufs ayant un caractère *rigoureux* de vérité.

Le domaine de la logique se délimite donc par ces considérations : elle peut avoir pour rôle de démontrer, c'est-à-dire de donner une valeur logique à une idée existant précédemment (1) (des prévisions, par exemple) ; ou bien de tirer de l'acquis antérieur des éléments nouveaux, mais par une opération de telle nature que la manière dont ils sont engendrés leur donne, elle-même, le caractère de vérité ou de certitude, que par le fait même ils soient liés à l'ensemble des éléments considérés comme vrais. Mais, en ce second cas, le phénomène de création n'est qu'accessoire au point de vue logique, puisqu'il apparaît fréquemment en dehors d'elle ; ce qui importe c'est que l'élément soit vrai.

Les philosophes qui ont défini la logique comme la science de la preuve ou de la démonstration, nous semblent donc avoir été dans la bonne voie ; telle fut déjà la formule d'Aristote (2), à laquelle se ramène celle des auteurs qui, ainsi que l'a fait Bosanquet, la définissent comme la construction mentale de la réalité. D'autres définitions sont, par contre, visiblement incomplètes parce qu'elles peuvent s'appliquer à toute association d'idées, tout au plus y ajoutent-elles quelques caractères peu définis : ce fut ainsi que Schopenhauer considérait la logique comme la liaison des concepts en tant que tels (3). Krause fut particulièrement vague en cette matière en disant que la logique est la science de la connaissance, surtout qu'il comprenait dans son sens le plus général, suivant lequel il désigne le fait de pressentir, de savoir, de conjecturer, de croire et, en général, tout

(1) Cf. ce que Leibnitz disait à ce sujet : l'idée d'une vérité, l'opinion qu'on a sur un phénomène ou une cause, précèdent généralement la démonstration : ce n'est pas par les prémisses qu'on arrive ordinairement à la conclusion, c'est la conclusion qui précède et les prémisses lui servent ensuite de preuve.

(1) I. analyt. C. I, § 7, trad. Barthélémy de St Hilaire.

(2) *Welt als Wille und Vorstellung*, L, I, § 7.

mode de la présence d'une chose dans la conscience (1).

Nous avons déterminé précédemment les moments statiques de la réalité et de la vérité, mais il est une autre forme sous laquelle nous devons tenter de l'atteindre : c'est la nature dynamique de son évolution, la manière dont nous passons de vérités données à d'autres connaissances ayant également le caractère de vérité, ou encore, comment nous donnons le caractère de vérité à des connaissances qui, d'une manière ou d'autre, ont apparu en notre esprit. — Le terme le plus général utilisé pour désigner tout acte de la seconde catégorie est le jugement ; par contre, le passage d'un moment à un autre moment de notre connaissance est l'inférence (déduction, induction, etc.). La perception rentre également dans la première catégorie, mais, bien que sa parenté avec le jugement soit très intime, elle appartient bien plus au domaine de la psychologie pure qu'à celui de la logique.

Considérons donc d'abord le jugement.

Un point qu'aucun auteur ne semble avoir contesté, c'est que le jugement s'opère entre des données acquises, c'est-à-dire qu'il se borne à les disposer de telle ou telle manière, mais qu'il ne crée aucun élément nouveau. Quand je juge : cet homme est sage, j'ai indubitablement, avant de poser le jugement, le concept de cet homme et le concept de sage, et, ce qui plus est : le concept d'*homme sage* (ce qui, notons-le, n'est pas un jugement).

Le rôle du jugement est donc d'exprimer un rapport entre les concepts, — et maints auteurs se sont bornés à cette définition, en la variant plus ou moins. — Le père de cette théorie fut Wolff. — Herbart aussi considère le jugement comme la réponse à la question si deux concepts donnés se laissent associer ou non. Comme Drobisch le lui a reproché, ceci semble reposer sur une union purement accidentelle des concepts de la conscience (2). Dans ces conditions, le jugement ne diffère pas d'une simple association d'idées et peut se rapporter à tout fait mental. Nous ne répèterons pas les arguments que Stuart Mill, Lotze et Wundt ont soulevés contre cette thèse, dont l'incomplétude saute aux yeux.

(1) *Abriss des Systemes der Logik*, p. 1.

(2) *Neue Darstellung der Logik*, p. 42.

Le jugement est un phénomène d'ordre logique et il faut, par suite, qu'il aît le caractère de certitude, ou, si l'on préfère, que l'association réalisée ait pour celui qui l'opère la valeur d'une réalité ou d'une vérité. Mais si nous substituons à ces deux derniers termes les significations que nous leur avons données précédemment, nous voyons que le jugement n'est pas seulement un lien entre les deux concepts qui nous sont offerts comme donnés ; il faut encore qu'ils soient en concordance avec tout le système mental qui leur sert de base ou qui leur donne le caractère de réalité ou de vérité. Il ne suffit pas que nous ayons entendu parler, dans un conte populaire, d'un cheval ailé pour que nous puissions émettre le jugement : « un cheval est ailé », ou tout autre du même genre. Il faut que nous rappelions que, dans un certain ensemble, Homère, Pindare, ou l'auteur des *Mille et une Nuits* ont parlé d'un cheval ailé, et, pour que notre jugement ait la valeur d'une vérité, il faut que nous croyons ou que nous puissions faire croire que l'un de ces auteurs a parlé d'un cheval ailé, c'est-à-dire attribuer à notre hypothèse un plan de vérité, en vertu d'une expérience. Alors nous pourrons admettre comme un jugement que le cheval, dont il est parlé en un certain endroit de telle œuvre, est ailé, et que ce jugement est d'accord avec toute la conception symbolique et mythique des auteurs.

Lorsque nous nous plaçons au point de vue de la *réalité de notre vie active*, il faut que les éléments de notre jugement appartiennent à ce domaine ; de même que si nous nous plaçons dans le domaine du conte, il faut que les éléments soient de ce domaine et y aient un caractère d'exactitude. Il serait erroné de dire, dans le premier cas, que le cheval est ailé, comme il serait erroné d'affirmer, dans le second cas, que le cheval ne l'est pas. Le tout est déterminé par le plan de vérité sur lequel nous posons notre jugement, et souvent une lutte intense pour l'existence se manifeste entre ces divers plans (religion, science, imagination, etc.). Mais ceci ne nous dit pas encore d'une manière complète pourquoi tel ou tel jugement est vrai ou ne l'est pas, car les éléments d'un jugement peuvent appartenir au même domaine de la réalité, sans que pour cela ils y soient associés. Homme et bleu existent dans le monde de la réalité ; on ne peut cependant pour cela les associer en un jugement.

Si nous disons : ce livre est vert, quelle est la signification de la liaison que nous posons entre les deux concepts : *livre* et *vert ?*

Conservons comme type cet exemple simple et concret. Supposons que nous ayons devant nous un objet auquel on donne le nom de livre ; la notion de cet objet se composera, outre la sensation auditive de ce nom, de sa couleur, de sa forme, de son poids, du son qu'il rend lorsqu'il tombe, etc. (abstraction soit faite de son contenu intellectuel). En somme, ce livre est un groupement de sensations, et si nous supprimions successivement toutes celles-ci, la notion de livre elle-même disparaîtrait. Mais cette notion n'est pas quelque chose de fixe et d'immuable ; il y a des livres verts, jaunes ou bleus, lourds ou légers, petits ou grands, gros ou minces, etc. ; et cependant tout livre a une couleur, un poids et une forme. Nous pouvons avoir en nous l'idée d'un livre, sans que tel ou tel attribut précis lui soit nécessairement inhérent, bien que, en fait, lorsque nous concevons un livre (c'est-à-dire lorsque nous ne nous arrêtons pas à une forme purement verbale) notre conception oscille autour d'un type assez défini.

Lorsque, donc, nous disons : « ce livre est vert », nous affirmons que cette couleur est un des éléments sensoriels qui font partie de notre conception de *ce* livre. Notre jugement ne dépasse en rien notre perception, mais dans l'ensemble des sensations qui forment l'idée de ce livre,nous en déterminons une de préférence à toute autre, et le choix se fait en vertu d'une idée de finalité. C'est parce que nous avons un intérêt quelconque à affirmer la couleur verte, que nous ne parlons pas du poids ou de la forme. C'est ce rapport de partie à ensemble, comme nous l'a dit M. Bosanquet, qui pose le jugement ; que par le jugement on développe, accentue ou donne de la précision à une qualité reconnue du réel, et cette qualité est choisie en vertu d'un élément qui n'est pas inhérent au jugement lui-même.

Le jugement est donc analytique (comme l'est déjà la perception consciente), en ce sens qu'il discerne, l'un d'entre eux, parmi les éléments qui composent le sujet (objet matériel ou idée complexe), sans, toutefois, détruire l'unité Sigwart, et telle est la signification du verbe *est* ; l'attribut est toujours un des éléments — simple ou complexe — qui composent

l'objet, et le jugement n'a pas d'autre rôle que d'affirmer cette relation et de la mettre en relief. Il est à noter qu'usuellement, dans l'image concrète, cette affirmation ne se fait que lorsque l'attribut est variable, soit dans le temps (par exemple : le ciel est gris), soit dans l'espace (cet homme est anglais, d'autres hommes pouvant être français, belges ou allemands, etc.) ; mais son rôle, surtout au point de vue de la vie collective, est d'analyser le concept qu'a la personne qui parle, pour compléter ou faire évoluer le concept de celle qui l'écoute. Celui qui voit un livre vert n'émet pas un jugement, la perception seule suffit pour former la synthèse ; mais si, par exemple, nous mettons un livre entre les mains d'un aveugle (qui, bien entendu, a perçu précédemment la couleur verte), notre affirmation complète son idée et alors seulement le jugement que nous émettons remplit son rôle.

On lit dans les ouvrages classiques que le jugement doit être conforme à son objet pour être vrai. — En ce qui concerne les objets concrets, ceci ne peut signifier autre chose que la nécessité pour notre expression de correspondre à notre perception ; que, si nous émettons un jugement sous l'autorité d'autrui, il doit être conforme à la perception qu'autrui en a eue, et encore à la perception que nous pouvons en avoir. Et c'est là, en deux mots, la signification de la vérité du jugement ou de notre croyance en cette vérité. Il faut d'abord que le jugement réponde à notre perception, que par une critique ultérieure nous situions celle-ci dans le domaine de la réalité, et que nous ayons la certitude que les autres êtres auront la même perception que la nôtre. Ce sont là des degrés progressifs de la réalité, et leur ensemble constitue le degré le plus élevé ; bien que les mystiques, par exemple, admettront encore que celle-ci n'est qu'apparence par rapport à la connaissance divine.

Le jugement d'ordre abstrait ne nécessite lui non plus, pour être vrai, que la somme de ces concordances dans le temps et dans l'espace. En résumé, dans tout jugement on affirme du sujet un certain ordre déterminé. Des discussions très longues se sont élevées en Allemagne au sujet du jugement d'existence ou des jugements impersonnels. Lorsqu'on déclare « A est », on veut dire par là que A est lié à l'ensemble que nous considérons comme ayant la plus grande réalité, comme ayant l'existence

la plus complète. Ainsi que nous l'avons dit, ce n'est pas précisément un attribut ou un caractère logique que nous ajoutons à la conception de A, car A existant n'a aucun caractère logique de plus que A imaginé ; et comme M. Hillebrand l'a noté, il ne suffit pas d'avoir le concept « une montagne d'or existante », pour croire à l'existence de cette montagne d'or (1). L'existence est une mise en relation complexe avec des données de nature très différente, mais faisant toutes partie d'un ensemble fortement aggloméré, et le simple qualificatif « existant » ne suffit pas pour réaliser cette conception.

M. Brentano a voulu faire du jugement d'existence le type originel de tous les jugements (2). Ce n'est là, nous semble-t-il, qu'un jugement très simplifié ou peut-être même une partie de jugement. Tout jugement affirme un certain degré d'existence d'un sujet, puis analyse celui-ci. Le jugement d'existence se borne à la première opération, il n'indique que le plan de réalité, mais d'une manière générale il se limite à l'existence du monde le plus réel.

Ce jugement d'existence ne peut pas servir à créer notre conception d'existence, comme l'a cru M. Jérusalem, car, M. Dyroff le lui a objecté très justement : « une chose n'est pas dite exister lorsque le jugement est reconnu vrai, mais, au contraire : le jugement est vrai, lorsque l'objet auquel il se rapporte existe (3).

La question est du même ordre pour les jugements impersonnels tels que : il pleut, il est minuit, qui affirment simplement la réalité d'un attribut et qui ne diffèrent des jugements ordinaires que par le caractère vague du sujet. De même que l'on dit : le temps est pluvieux, on pourrait poser le temps comme sujet de l'acte pleuvoir, comme on pourrait dire : l'heure est minuit. Mais le sujet est toujours sous-entendu, car personne n'ignore que « pleuvoir » se rapporte au temps et « minuit » à l'heure.

Pour celui qui l'exprime, le jugement est donc l'analyse d'un concept préformé ; pour celui qui écoute, c'est le moment d'évolution d'un concept en un autre concept qui contient un élément

(1) *Die neuen Theorien*, p. 28.

(2) *Psychologie vom empir. Standpunkte*, I, p. 276 et suiv.

(3) Dyroff : *Der Existenzialbegriff*, 1902, p. 15.

de plus : l'attribut. — L'objection qui se pose tout naturellement à cette idée, c'est que, pour celui qui exprime le jugement, le concept a dû également se former, et cette formation elle-même du concept n'est-elle pas toujours un jugement ? Nous répondons négativement à ce point, car, en règle générale, les concepts se forment par simple association, souvent peu consciente (dans les perceptions, par exemple), et toujours, dans ces conditions, notre acte logique — lorsque, bien entendu, un tel acte apparaît — ne vient qu'après que l'association est faite : il se borne à exprimer ce qui existe déjà en vertu de notre simple activité psychologique.

Tel est le jugement affirmatif.

Le jugement négatif est d'ordre plus complexe. Pour celui qui l'exprime, il faut qu'un jugement affirmatif le précède. — Telle fut du moins l'idée qu'ont soutenue la plupart des logiciens : Hamilton, Bradley, Wundt, Sigwart, etc. Et nous suivrons leur trace. — Le concept qu'on analyse étant formé d'un attribut « vert », déterminé par nos expériences mentales, il exclut tout autre attribut de couleur qui diffère du vert, quel qu'il soit : le rouge, le jaune, etc. La négation globale de ces diverses qualités, comme l'a vu Lotze, est donc incluse dans l'affirmation et le jugement exprimé : « l'arbre n'est pas bleu » n'est qu'une simple détermination, mieux précisée, de cette négation. Pour celui qui écoute et qui accepte une affirmation de ce genre « l'arbre n'est pas bleu », en réalité aucun jugement ne s'opère en lui, car sa conception d'arbre, en ce moment, ne se développe en aucune manière : c'est une simple mise en garde, un obstacle à ce qu'ultérieurement un tel jugement se réalise, et par là le jugement négatif a une utilité incontestable, puisqu'il peut servir, par voie d'élimination, à diriger l'esprit vers un jugement vrai et affirmatif.

Nous passerons maintenant au problème si délicat et si controversé de l'inférence. Ici surtout la logique côtoie la psychologie et les frontières sont des plus difficiles à déterminer.

Examinons d'abord l'induction. Sigwart a montré que la question de la formation d'idées générales avait deux caractères : l'un purement psychologique (telle que la question de leur formation), l'autre logique quant à la légitimité ou la valeur de l'opération psychologique réalisée.

Prenons l'exemple de Sigwart lui-même : J'ai vu 99 corbeaux qui tous étaient noirs ; il se fait que si je m'attends à voir un 100e corbeau, je lui attribue d'avance la couleur noire. C'est là purement un fait d'association par contiguïté (dans la perception), devenue stable par la répétition de l'association. — Cette extension de notre connaissance (comme toute idée quelconque) a un caractère de réalité, puisqu'elle existe en tant que fait de conscience; mais cela suffit-il pour lui accorder une valeur logique ? Non seulement j'imaginerai que le 100e corbeau a la couleur noire, mais mon opération mentale dépassera la simple idée : elle deviendra, suivant le nombre d'expériences, supposition, croyance ou certitude. Dès que j'aurai la certitude de l'existence d'un corbeau, j'en affirmerai l'attribut noir ; en d'autres termes : j'aurai foi en la permanence des associations des divers éléments qui composent le concept de corbeau, y compris celui de la couleur. Mais pouvons-nous trouver à ceci une autre justification que l'opération psychologique elle-même? Lotze, Sigwart, Benno Erdmann, et d'autres encore, ont, en somme, déclaré que le problème est insoluble. Mais comme nous l'avons dit en parlant des trois auteurs cités, nous savons que dans un nombre immense de cas l'attente, qui s'était formée par simple association, s'est trouvée être d'accord avec nos perceptions ultérieures ; l'expérience nous a enseigné que des types permanents d'associations s'imposent à notre mentalité, et de là nous avons déduit des principes abstraits, tels que l'uniformité de la nature, ou le caractère rationnel de l'univers, dont, en définitive, il nous est impossible de donner une preuve logique, hormis l'expérience même. — Ces associations permanentes ont même trop souvent une tendance à prendre un caractère de fixité trop grande, à enlever toute élasticité au groupement et à supprimer, pour la suite, toute faculté d'évolution ; car, légitimement cette induction ne devrait jamais nous mener à une vérité absolue qui puisse prévaloir sur l'expérience. C'est pourquoi les esprits autoritaires ont dédaigné l'induction et ont accordé toute importance aux principes ayant une vérité absolue, bien que non démontrée.

Est-ce à dire que l'induction soit stérile ? Nullement, à notre avis, et même nous croyons qu'elle joue un rôle prépondérant en logique. Tout en ne posant pas des idées générales ayant une

certitude rigoureuse, elle nous fait dépasser momentanément le connu, et surtout elle crée des hypothèses, des idées à vérifier. Elle porte notre perception vers des directions nouvelles et nous fait observer des choses qui, certes, sans elle, nous seraient restées étrangères; de plus, notre besoin d'établir une continuité entre l'idée formée par l'induction et notre acquis antérieur, nous porte à des démonstrations expérimentales, et par suite, à de nouvelles certitudes (bien que celles-ci soient toujours relatives). Notons encore à ce propos que les faits eux-mêmes sur lesquels nous éprouvons notre induction s'établissent toujours par rapport à notre acquis et ne sont nullement, comme on l'a admis souvent, indépendants de notre activité mentale. Une mentalité se développe en fonction d'elle-même ; elle sélectionne, en quelque sorte, dans toutes les possibilités qui forment le milieu, les éléments qui lui sont le plus adéquats. — Et alors le critérium de l'exactitude de notre vie psychique se ramène entièrement à notre pensée même, la faculté d'assimilation et d'évolution est le seul critérium qui nous reste pour établir la vérité d'une doctrine, et nous nous ramenons complètement à la thèse favorite du pragmatisme. Si la pensée ne peut assimiler de données nouvelles, il faut qu'elle se transforme, parfois jusque dans ses fondements, et en arrive même à une disparition presque totale.

Le modèle théorique de l'induction est l'induction parfaite qui ne consiste qu'en la sommation d'identités ; son rôle est une pure simplification d'un groupe d'états de conscience ; c'est un outil utile incontestablement. C'est par elle que se forment les idées abstraites, qui ne sont que la sommation d'identités constatées dans des ensembles non identiques, et qui, par là, — selon l'expression de Schopenhauer — nous débarrassent d'une charge inutile (1).

Quant à l'induction formelle, imparfaite — et c'est elle que nous avons eu particulièrement en vue, — elle crée les hypothèses. Le degré de certitude que donne ce mode d'induction est extrêmement variable, puisqu'elle est telle, dès qu'elle apparaît comme simple phénomène d'association, et qu'elle reste toujours hypothétique, quels que soient la nature

(1) *Welt als Wille,* etc. Complem., *L.* I, chap. 6. trad. franç., Paris, F. Alcan.

et le nombre des confirmations qu'on lui a trouvées. Mais elle part d'un état instable, basé surtout sur l'analogie (1), peu fixé, pour arriver progressivement à une fixité plus grande ou pour être abandonnée. — Trendelenburg a exprimé la chose en disant que la forme de l'hypothèse est le mode de chaque concept naissant (2).

Il découle de ceci que lorsque dans un raisonnement intervient un universel, celui-ci ne peut avoir une valeur rigoureuse que dans la mesure où il exprime des données connues directement par expérimentation, et qu'au surplus, il est purement hypothétique et sujet à transformation.

Si nous passons maintenant à l'examen du syllogisme classique, nous voyons d'emblée que la majeure n'en a qu'une valeur relative. Si nous disons : « tous les hommes sont mortels », nous ne pouvons pas étendre cette affirmation au-delà de l'ensemble des hommes qui ont existé jusqu'ici et qui sont morts. Si, dans la mineure, nous disons que Pierre est homme, cela ne peut signifier que cette chose que Pierre a, en commun avec les autres hommes, un certain nombre de caractères, dont le caractère de mortalité est exclu, puisque l'expérience ne nous a pas appris que Pierre est mort. La conclusion, par ce fait, échappe à la certitude, puisque tout lien logique manque entre la majeure et la mineure. — Mettons ceci sous forme algébrique pour mieux montrer la chose :

hommes

A, B, C, D dont M (mortel)

$\underbrace{l + l' + l'' + \ldots}_{\text{Commun aux hommes.}} \; \underbrace{(a', a'', a''')}_{\text{particulier à A.}} \underbrace{(b', b'', b''')}_{\text{... à B.}} \underbrace{(c', c'', c''')}_{\text{... à C.}} \underbrace{(d', d'', d''')}_{\text{... à D.}}$

$$P = l + l' + l'' + p' + p'' + p''' + \ldots\ldots \quad \text{(mais pas M)}$$

Entre A, B, C, D... P il y a un certain nombre de caractères communs l, l', l''..., mais aussi des caractères différents qui appartiennent en propre à chacun d'eux; quelle est la raison

(1) Welton : *Manual of logic.*

(2) *Logische Untersuchungen* (3me édit.), p. 412. — Spencer : *Psych.*, II, p. 85.

pour laquelle nous nous bornons à ne considérer que les caractères communs et à négliger les cas particuliers ? Nous ne pouvons substituer rigoureusement P à aucun des membres qui composent la majeure, puisque les éléments qui les composent sont différents ; par suite, le syllogisme ne peut nous donner une certitude rigoureuse. La conclusion est donc purement hypothétique, à moins que la majeure ne renferme le sujet de la mineure et, dans ce cas, la conclusion est une répétition stérile. C'est un dilemme dont aucun auteur ne nous a montré la solution définitive.

Cette difficulté est la répétition de celle que nous avons signalée pour l'induction : c'est l'impossibilité d'accorder une certitude qui dépasse notre expérience. Toutefois, comme nous l'avons vu, cette règle générale a une certaine valeur d'hypothèse, et la transposition des données de la majeure conserve encore un certain degré de probabilité, en vertu de cette expérience antérieure qu'une association existe entre tels caractères et tels autres. Ainsi le syllogisme acquiert une autre utilité : c'est que si l'expérience ultérieure vérifie la conclusion hypothétique, la certitude de la majeure en est renforcée, mais que, par contre, dans le cas contraire, l'une des deux prémisses doit évoluer. Tel fut le cas suivant : antérieurement au moment où nous savions qu'il existait des cygnes noirs, la majeure : « Tous les cygnes sont blancs », était vraie en ce sens qu'elle affirmait la couleur blanche de tous les cygnes connus jusqu'alors. Mais lorsqu'on découvrit l'espèce de cygnes noirs, on se trouva dans l'obligation ou bien de rejeter la majeure (ou de la modifier en : « tous les cygnes sont blancs ou noirs ») ou bien de déclarer que les animaux trouvés en Australie et ayant les caractères du cygne, sauf la blancheur, n'étaient pas des cygnes, — de leur donner, en d'autres termes, un *nom* spécial, en réservant le nom de cygne aux animaux d'Europe.

Il nous paraît évident d'après cela que l'ancien scepticisme, malgré son exagération, avait en grande partie raison dans son argumentation, lorsqu'il disait que ce n'est que quand elle est fausse (ou plutôt incertaine) que la conclusion amène un jugement réellement nouveau (1). Il nous force, en effet, à rectifier les prémisses.

(1) Sextus Empiricus : *Pyrrhon. instit.* II, 13.

Certes, au point de vue de notre vie mentale courante, Stuart Mill était dans le vrai lorsqu'il affirmait que, dans nos raisonnements, nous passons rarement par l'intermédiaire de l'idée générale et que, le plus souvent, nous concluons du particulier au particulier ; la chose est incontestable et, même au point de vue logique, le processus peut avoir une importance très réelle. — L'hypothèse qui en résultera sera d'autant plus plausible que le nombre de caractères connus communs aux deux cas particuliers sera plus grand — toute différence connue infirmant à son tour la comparaison — et, en réalité, l'appel au grand nombre d'antécédents, dans le syllogisme, n'a guère d'autre importance que de diminuer la valeur des caractères divergents, d'en faire des éléments purement accessoires et négligeables dans la plupart des cas. Si l'identité, dès l'abord, est suffisamment complète, le processus syllogistique n'est pas nécessaire pour atteindre une probabilité ; le passage du particulier au particulier est une espèce de syllogisme abrégé et d'emploi fréquent en pratique.

L'opération logique se sert toujours de l'identité comme d'un point de passage entre les données et la conclusion. Stanley Jevons avait raison de dire que l'opération essentielle est la substitution des semblables ; et la chose est très claire dans l'exemple que M. Bosanquet a repris à Thackeray (1); la conclusion est certaine, quoique nouvelle en un sens, mais elle était incluse totalement dans les prémisses : 1er pénitent = assassin ; 1er pénitent = moi. Comme ici, au point de vue que nous considérons, l'identité est complète entre « 1er pénitent » et « moi », la substitution du premier par le second dans le rapport « 1er pénitent = assassin », ne peut soulever de doute.

Ce principe de substitution présente le même inconvénient que les autres principes logiques, c'est que, pour nous enseigner une idée réellement nouvelle, la formule ne peut être complètement rigoureuse. Toutefois, la mise en relation, par l'intermédiaire de l'identité commune, peut être utile dans nos raisonnements, bien qu'au fond elle se ramène à affirmer l'égalité des identités contenues dans des groupes différents.

(1) *Op. cit.* v. ci-dessus, p. 205.

$$\frac{A}{\alpha\beta} \quad \frac{A'}{\alpha\beta'} \quad \frac{A''}{\alpha\beta''}$$

A, A′, A″ sont égaux sous le rapport de α, ou de la qualité ou quantité qu'il exprime, qu'elle soit précisée ou non définie. Nous en arrivons ainsi à l'examen du principe d'identité, principe qui a été tant discuté et qui a été compris de manières si diverses. — Dire que le principe d'identité n'a pour objet que cette simple affirmation qu'un concept déterminé A est égal à lui-même, si elle a un sens, est tout au moins absolument stérile ; affirmer, avec M. Staudinger, que la loi d'identité consiste en cette idée que des représentations égales, c'est-à-dire non différenciables, désignent dans tous les cas à la conscience l'unité des objets de ces représentations (1), ne nous avance guère davantage, car l'objet dont il est question est ou bien inconnaissable, ou bien il n'est lui-même qu'une représentation, et, dans ce dernier cas, nous ne dépassons pas l'idée de l'identité d'un concept avec lui-même.

Il va de soi que deux conceptions absolument identiques se ramènent à une seule, puisqu'elles sont indiscernables ; d'autre part, si l'identité n'est pas rigoureuse, le principe lui-même sombre. Cependant il n'est guère admissible que tant de penseurs se soient obstinés à analyser un néant ou une erreur aussi évidente. En réalité, ce principe logique n'existe guère en nous d'une manière consciente et nous ne l'utilisons pas consciemment non plus. C'est un principe que l'analyse a dérivé de nos opérations mentales, et nous estimons que l'opération qui lui a servi de base est la comparaison de deux concepts non totalement différents.

Si nous réduisons progressivement ces différences à O, il nous reste l'identité $A = A$ qui, comme telle, est stérile. Mais dans, deux concepts non identiques cette égalité joue son rôle, en ce sens que, bien que les concepts soient différents en leur ensemble, certains de leurs éléments peuvent être identiques ; en d'autres termes : la différence d'ensemble n'empêche pas l'égalité des

(1) *Identität und Apriori.* Vierteljahrschrift für wiss. Philos., 1889, p. 225.

éléments dont ces ensembles se composent, que ces ensembles soient ou non posés en des temps différents, ou se rapportent à un ou à plusieurs objets ; que l'élément que l'on compare soit lui-même simple, comme une sensation élémentaire, ou complexe, comme une notion abstraite ou une représentation du monde extérieur. Nous nous opposons ainsi à ce qu'a dit M. Dauriac (1), que nous ne pouvons penser comme il convient qu'en obéissant strictement aux axiomes et à la loi d'identité. Nous croyons, au contraire, que l'emploi rigoureusement exact de cette dernière ne peut donner autre chose qu'une répétition d'une seule et même formule, et que notre pensée n'est féconde que lorsqu'elle fait une application *approximative* de cette loi.

Il va de soi que le principe A = A exclut que A = B, si B n'est pas identique à A ; c'est, en somme, exprimer la même chose en d'autres termes. A n'est pas non A, c'est déjà là une des formules les plus courantes du principe de contradiction qui, plus encore que le principe d'identité, a reçu des significations diverses. — Outre l'expression précédente, on lui a donné les interprétations suivantes :

1° Deux jugements contradictoires ne peuvent être vrais tous deux ; ce que l'on a complété parfois en ajoutant l'indication de l'identité du moment. (Mais, faut-il entendre par là que deux choses contradictoires ne peuvent être *pensées* au même moment, ou que les faits eux-mêmes qu'ils désignent ne peuvent exister en même temps ?)

2° A aucune chose n'appartient un prédicat qui la contredit. Ce principe a pour base cette notion qu'un concept, quel qu'il soit, est formé d'éléments, et qu'une variation de l'un de ces éléments modifie le concept lui-même. L'idée de livre, à laquelle nous ajoutons les concepts de lourd et léger, ne peut se synthétiser en *un* livre ; le livre lourd et le livre léger ne peuvent former une identité absolue par le sens même des prédicats « lourd » et « léger ». L'objet, il est vrai, peut se modifier : l'homme sage peut devenir un homme fou, mais c'est par abstraction que nous disons qu'il s'agit du même homme ; l'être, en ces deux moments, ne constitue évidemment pas une identité.

Deux jugements contradictoires expriment des jugements

(1) *Croyance et réalité*, 1889, p. 202. (Paris, F. Alcan.)

dans lesquels, à un même sujet, on applique deux prédicats contradictoires : A est B et A n'est pas B. Cela se ramène au cas précédent, puisque l'expression des deux propositions entraîne une différence dans les deux A, alors qu'on nous les donne comme une identité absolue.

Le troisième principe fondamental est le principe du milieu exclus. Si un jugement est vrai, l'opposé en est faux ; ou encore : il n'existe pas de milieu entre deux jugements contradictoires. Dire qu'un jugement est vrai, c'est affirmer que A est B, que l'attribut B fait partie du concept A. — En vertu de ce qui précède, si B est remplacé par un attribut qui soit différent de lui, (tout en étant du même ordre), le concept A doit être autre. — Mais comme A, dans les deux cas, ne désigne qu'une identité, il ne peut, par le fait même, être B et non B ; — s'il est B, non B est un attribut qui ne peut faire partie de la synthèse A.

On pourrait objecter à ceci qu'un livre peut à la fois être vert et léger, et qu'en remplaçant le qualificatif « vert » par celui de « léger » nous n'obtenons pas forcément un autre concept. Cela est évident. Mais notons qu'un concept — celui d'un objet par exemple — est le groupement d'un certain nombre d'éléments hétérogènes et irréductibles, et que le concept, dans la mesure où il désigne un même objet, ne peut comprendre qu'un seul de ces éléments du même ordre.

A peut être bleu et lourd (c'est-à-dire autre chose que bleu).

Mais A ne peut être bleu et vert (la négation du bleu).

Le qualificatif lourd, tout en étant différent de bleu, ne le contredit pas, car ils trouvent précisément tous deux leur synthèse dans la notion d'objet ; mais bleu et vert s'excluent, en ce sens que leur synthèse concrète forme une couleur intermédiaire qui est encore du non-bleu et qui modifie le sens du concept.

Il nous reste encore le principe de raison suffisante, dont Helmholtz a dit qu'il n'était guère plus que la prétention de vouloir tout comprendre (1). Cette critique est exacte, mais elle ne supprime pas la valeur du principe, qui répond même en ce sens à un besoin profond de notre nature, car nous voulons fatalement trouver une unité dans notre vie mentale ; la perception elle-même est déjà une mise en relation, et l'on peut soutenir à

(1) *Physiol. Optik*, p. 454.

bon droit que nous ne percevrions pas ce qui nous serait totalement étranger.

La loi de causalité a été également l'objet de controverses sans nombre, mais comme elle sort du cadre que nous avons donné à notre travail, nous nous bornerons à une esquisse des plus rapides. Que signifie-t-elle, en somme ? La question a son importance, car on a donné à la causalité des sens différents.

D'abord elle ne s'applique qu'à des *modifications* d'images ou de concepts. Nous ne nous demandons pas la cause de la permanence, mais seulement de la variation. Pourquoi A est-il devenu A′ ? La cause est donc foncièrement distincte de l'essence, contrairement à ce que disait Spinoza.

La notion de causalité n'est pas une donnée immédiate; nous pouvons percevoir une succession A, A′, A″,..... mais il nous est impossible de dépasser ces données. Kant et Schopenhauer admirent l'apriorité de cette loi. Cependant, beaucoup de chercheurs contemporains ont tenté de montrer la genèse de cette notion. Locke mit la cause en relation étroite avec la force ; Hume affirma que la seule cause reconnaissable est la volonté, et fit de ce principe un principe expérimental. Ampère précisa l'idée de Hume et dit que c'est l'effort qui crée en nous la notion de cause, ce qui est admis par la plupart des psychologues contemporains. Sous notre volonté et par notre effort des modifications s'opèrent dans le monde de notre perception. Nous voyons que les mêmes modifications se produisent sous l'effort que déployent nos semblables; partant de là nous admettons un antécédent d'ordre similaire pour toutes les variations que nous constatons, antécédents qui ne sont, en somme que des simplifications et des abstractions de la notion quelque peu anthropomorphique de l'effort. De même que l'effort ne produit que des modifications de ce que nous admettons comme existant, de même la notion de cause ne peut s'appliquer qu'à des transformations et non à des créations, c'est-à-dire qu'elle ne s'applique qu'à des relations entre états de conscience. Son rôle est d'établir la continuité entre les états de conscience dont la continuité n'est pas directement apparente ; en d'autres termes : d'établir des intermédiaires entre l'inconnu ou l'extraordinaire et le connu ou l'habituel (1).

1) Voir Riehl : *Der philosophische Kriticismus*, II, p. 244.

Les principes d'identité, de contradiction et de milieu exclus, sont, en quelque sorte, des principes statiques, s'appliquant à des états de conscience localisés au même instant, tandis que le principe de raison et celui de cause ont pour objet les concepts en tant que succession.

Tous s'appliquent, depuis les éléments les plus simples jusqu'aux productions les plus complexes de notre vie mentale, à nos sensations comme à ce qui est localisé dans le monde objectif. Ils s'imposent à toute mentalité, car sinon nous perdrions tout point de contact avec elle. Ils ont donc une valeur objective et générale. Si nous nous posons la question de savoir quel est le rôle de ces principes dans notre raison, nous devons admettre que partout et toujours on retrouve les principes statiques, qu'un raisonnement contraire au principe d'identité ou de contradiction apparaît d'emblée comme inadmissible. Les principes dynamiques, tels que celui de causalité, sont d'une application moins générale; d'autres d'ailleurs ont été invoqués, tels que la continuité ou la finalité. Mais il est à remarquer que l'observation de ses principes n'est pas une garantie suffisante du système qui se base sur eux ; des idées ont apparu et se sont développées, qu'aucune critique logique n'avait pu entamer, mais qui ont été renversées par une expérience ou qui, même, sont tombées simplement en désuétude.

En réalité, toutes nos règles logiques, en tant que science de certitude, ne s'appliquent rigoureusement qu'au passé, à ce qui est acquis; toute loi d'ailleurs est un phénomène de conservation ; presque tout progrès, toute invention, se posent en dehors des lois connues et appliquées jusque là et alors le seul critérium de vérité de l'ensemble d'un système est sa faculté de vivre et de se développer. Tout système a son temps et sert d'outil à un fragment du connaissable, car il renferme en lui une vision ayant une vérité relative, et c'est par la sélection des systèmes les mieux adaptés que notre pensée générale évolue et se précise par une délimitation de plus en plus nette. — L'erreur, que tant de penseurs considèrent comme un mal absolu, est elle-même loin d'être stérile, car elle délimite la route progressive de la vérité, parce que nous apprenons que celle-ci seule est féconde, et l'expérience de l'erreur nous donne confiance en ce qui, jusqu'ici, a échappé à la stérilité et à la mort.

Cette question de fécondité ne doit pas se borner à notre seule raison raisonnante; trop longtemps on a tenté de diviser notre vie en cases séparées, où la religion, l'art, la morale, l'utilité et la science occupaient des domaines absolument séparés, où chacun d'eux jouait son rôle pour lui-même et évoluait pour son compte propre, quitte à se stériliser progressivement en un dogmatisme de plus en plus rigoureux. — Une réaction heureuse et juste s'est révélée contre cette tendance, et, en notre domaine limité de la logique ou de la théorie de la connaissance, le pragmatisme et l'empirio-criticisme ont été des manifestations remarquables sous ce rapport, quelles que soient les critiques sérieuses qu'on puisse leur adresser d'ailleurs. En outre, nous avons noté précédemment diverses autres influences, telles que celles de la psychologie, de la théorie du langage, de la conception biologique de l'évolution, etc.

Nous terminerons notre étude par quelques notes rapides sur certains points spéciaux dont il est souvent question dans les ouvrages traitant de la théorie de la connaissance. Un des plus importants parmi ceux-ci est le rapport qui existe entre la logique et les formes verbales. — Sur ce point les théories ont été très divergentes.

Aristote a appuyé sa logique presque exclusivement sur les formes verbales, mais n'a pas exprimé de théorie au sujet des rapports entre les deux éléments. Nul ne conteste le rapport intime qui existe entre le langage et la pensée, ni l'évolution parallèle des deux domaines. Mais les deux domaines sont-ils identiques ? L'archevêque Whately a soutenu l'affirmative, ce que Hamilton trouvait trop absurde pour être digne d'un archevêque. Pourtant, maints écrivains de marque ont donné tort à Hamilton, et M. Max Müller, qui s'est fait en ces derniers temps le champion de cette théorie, en a cité un grand nombre dans sa *Science of thought.* Il soutient personnellement que, non seulement dans une large mesure, mais toujours et complètement nous pensons au moyen de *noms* et que les choses ne sont pas pour nous davantage que ce que nous pensons par leurs noms (1).

Mais il ajoute cette remarque, d'ailleurs incontestable, que

(1) *Science of thought*, 1887, p. 36.

la signification du nom est essentiellement variable, et, au surplus, que par le mot il faut entendre, non seulement la forme verbale exclusive, mais également tout signe qui peut en tenir lieu.

M. W. Jérusalem a suivi M. Müller de très près dans cette voie et il affirme que si l'on supprime toute expression verbale de l'acte de jugement, il ne reste plus rien qu'on puisse appeler jugement (1).

Mais peu d'auteurs ont été aussi radicaux. Beneke soutenait que la logique dépasse les formes verbales pour traiter des formes de la pensée intérieure, et il considérait comme essentiel de garder partout les deux domaines nettement séparés (2). Riehl a tenté de montrer les divergences. Voici ce qu'il écrit à ce propos. Le langage exprime aussi les lois de la pensée, mais non d'une manière pure ni complète. En dehors des lois logiques, il est dominé par des liaisons physiologiques de la génération et de l'association des sons, des liaisons esthétiques d'euphonie et de symétrie, des liaisons psychologiques de l'expression des sentiments. Il n'exprime pas seulement les pensées et leurs relations, mais aussi les sensations et leurs effets. En tant qu'outil pratique de la communication et des relations, il n'est qu'un instrument imparfait de la compréhension théorique. Les propositions et les jugements ne sont pas complètement identiques. La forme verbale ne peut pas rendre visible le principe propre du jugement. De même que le langage n'exprime que partiellement les lois logiques, de même la logique des formes verbales n'est qu'une partie, un fragment de la logique en général (3). Il est incontestable que le domaine de la logique est plus étendu que celui du langage et M. Harms lui-même, qui insista fortement sur les similitudes, reconnut cette différence et vit même dans cette confusion l'erreur principale de la logique formelle (4).

Le rôle même du langage, qui consiste à *communiquer* les états de conscience, indique d'emblée le caractère des éléments de la mentalité qu'il exprime : il faut que ces éléments soient com-

(1) *Die Urtheilsfunktion*, 1895, p. 17.

(2) *Lehrbuch der Logik*, p. 11.

(3) Riehl : *Die englische Logik der Gegenwart*. Vierteljahrsch. für Wiss. Philos., 1876, p. 54.

(4) *Reform der Logik*. Abh. der Ak. der Wissensch. Berlin, 1875, p. 129.

muns ou communicables, c'est-à-dire qu'ils aient déjà une certaine fixité, ou, si l'on préfère, une certaine objectivité. En d'autres termes, le mot n'exprime que le travail de l'esprit déjà réalisé, jamais celui qui se réalise. — Mais, d'autre part, par le fait même qu'un concept s'est attaché une forme verbale, il acquiert une permanence, une immobilité plus grande ; la forme verbale immuable constitue comme un point d'attache ou de groupement, qui empêche le concept de se dissoudre ou de se transformer et qui, en outre, le particularise davantage. Les deux effets sont parallèles et se renforcent : un concept doit avoir une certaine objectivité pour revêtir une forme verbale ; celle-ci rend le concept plus objectif encore et le fait se cristalliser dans des types presque immuables (1).

Ceci nous amène directement à rechercher la signification du mot *définition*. Elle est l'inverse de l'opération précédente, en ce sens qu'on suppose le mot donné et qu'on peut rappeler les éléments du concept auquel le mot s'attache. Elle pose, en général, dans une idée abstraite ou une synthèse, le caractère distinctif ou la qualité spéciale du concept plus déterminé.

Certains philosophes ont tenté d'établir l'influence de la foi dans la certitude logique. — Après Descartes, Jacobi notamment, fit appel à elle pour étayer notre croyance en la réalité du monde extérieur (2). La chose se comprend dans l'hypothèse réaliste qui admet ou tend à admettre un monde qui soit en dehors du domaine de la logique, mais, pour un monisme idéaliste : ou bien la foi n'a aucun rôle en logique, ou bien elle est un phénomène immanent à tout processus rationnel, quel qu'il soit, et, par suite, se confond absolument avec lui,

(1) Cf. Bergson : *Essais sur les données immédiates de la conscience*, p. 99. (Paris, F. Alcan.)

(2) *Werken*, p. 173 et suiv.

TABLE DES MATIÈRES

Paris-Lille, Imp. A. Taffin-Lefort. — 08-44.

1420-08. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 10-08.



